LUDOVICO OTT

COMPENDIO
DI
TEOLOGIA DOGMATICA

MARIETTI
TORINO

HERDER
ROMA

Z
R
Zovvo
Releaser
ZR

LUDOVICO OTT

COMPENDIO
DI
TEOLOGIA DOGMATICA

MARIETTI
TORINO

HERDER
ROMA

L'edizione italiana di quest'opera è stata curata dal Teol. Dott. Natale Bussi del Seminario Maggiore di Alba su traduzione del Teol. G. Giuliano O. F. M. e del Prof. Teol. G. Viola sulla 7ª edizione di « GRUNDRISS DER DOGMATIK » pubblicata da Herder & Co. di Friburgo (Germania).

IV edizione interamente rifusa al Concilio Vaticano II

Nulla osta: Casale, 5-v-1969 - Mons. L. Rota, *Rev. Eccl.*
Si stampi: Casale, 7-v-1969 - Mons. P. Bisoglio, *Vic. Gen.*

Proprietà letteraria (10-vi-1969)

PRESENTAZIONE

Il presente COMPENDIO *si propone di presentare in forma breve e chiara gli elementi essenziali della dottrina dogmatica cattolica con i rispettivi fondamenti delle fonti della fede.*

L'autore l'ha composto seguendo le lezioni e lo spirito dei suoi due maestri Michele Rackl († 1948) *e* Martino Grabmann († 1949) *e utilizzando i noti manuali di teologia dogmatica di* B. Bartmann, *di* F. Diekamp, *di* G. Pohle *e di* G. Van Noort.

Per le questioni concernenti la rivelazione e la fede (teologia fondamentale o apologetica) è previsto un volume a parte anche per non aumentare eccessivamente la mole di questo libro.

La presente edizione italiana è stata curata sulla settima edizione tedesca, tenendo conto delle modifiche apportate di volta in volta dall'autore nelle varie edizioni tedesche che si sono succedute, specialmente in considerazione dei risultati del Conc. Vat. II. Per la traduzione dei passi della Scrittura si è generalmente seguita quella della Sacra Bibbia *a cura dell'Istituto Biblico di Roma pubblicata da* Salani *di Firenze.*

Ci auguriamo che anche il COMPENDIO DI TEOLOGIA DOGMATICA *dell'*Ott *trovi in Italia l'accoglienza del* COMPENDIO DI MORALE *del* Jone *al quale si affianca.*

Sac. NATALE BUSSI.
Padre GENNARO GIULIANO.

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

AAS = *Acta Apostolicae Sedis.*

ASS = *Acta Sanctae Sedis.*

Cavallera = F. CAVALLERA, *Thesaurus doctrinae catholicae ex documentis magisterii ecclesiastici*, Paris 1920 (2 ed. 1936).

CIC = *Codex Iuris Canonici.*

Coll. Lac. = *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum.* Collectio Lacensis, Friburgo in Br. 1870 ss.

D. = H. DENZINGER - C. RAHNER, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Friburgo in Br. 1952.

DS. = H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum...*, Friburgo in Br. 1965, ed. 34 completamente rifatta.

G = Testo greco della Sacra Scrittura, per l'A. Testamento testo dei Settanta (ed. A. RAHLFS, *Septuaginta*, Stoccarda 1935).

M. = Masora (ed. R. KITTEL, *Biblia Hebraica*, Stoccarda 1937).

Mansi = J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Firenze 1759 ss.

PG = J. P. MIGNE, *Patrologia Graeca*, Paris 1857 ss.

PL = J. P. MIGNE, *Patrologia Latina*, Paris 1844 ss.

S. th. = S. TOMMASO, *Summa theologiae.*

S.c.G. = S. TOMMASO, *Summa contra Gentiles.*

Suppl. = *Supplemento* alla Summa Theologiae di S. Tommaso.

INTRODUZIONE ALLA DOGMATICA

§ 1. Nozione e oggetto della teologia.

1. Nozione.

La parola *teologia* nel suo significato etimologico vuol dire *discorso intorno a Dio* (λόγος περὶ θεοῦ, de divinitate ratio sive sermo; AGOSTINO, *De civ. Dei* VIII, 1). La teologia è quindi la scienza che tratta di Dio.

2. Oggetto.

Il suo *oggetto materiale* è principalmente Dio e secondariamente son le cose create in quanto dicono ordine a lui come principio e fine: Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem (*S. th.* I, 1, 7).

Ultimamente qualcuno, riprendendo un'opinione già ricordata da S. Tommaso (*S. th.* I, 1, 7), ha sostenuto che l'oggetto principale della teologia è Cristo. La sentenza di S. Tommaso è più comprensiva e più universale e non esclude affatto la verità dell'altra sentenza; anzi l'include per il fatto stesso che il Dio della teologia sacra è il Dio che si manifesta e si dona a noi in Cristo.

Quanto all'*oggetto formale* occorre distinguere tra teologia naturale e soprannaturale. La prima, fondata da Platone (detta da S. Agostino dopo Varrone « theologia naturalis » e dal sec. XIX « teodicea ») e costituente il punto più alto della filosofia, è l'esposizione scientifica delle verità concernenti Dio in quanto conoscibili con la ragione umana. La seconda è l'esposizione scientifica delle verità concernenti Dio in quanto conoscibile con la rivelazione. L'oggetto formale della teologia *naturale* è Dio in quanto conosciuto dalla ragione per mezzo della creazione; l'oggetto formale della teologia *soprannaturale* è Dio in quanto conosciuto con la fede per mezzo della rivelazione. Cfr. AGOSTINO, *De civ. Dei* VI, 5; *S. th.* I, 1, 1 ad 2.

Le due teologie si distinguono tra loro per il principio di conoscenza (ratio naturalis - ratio fide illustrata), per il mezzo di conoscenza (ea quae facta sunt - revelatio divina) e per l'oggetto formale (Deus unus - Deus unus et trinus).

§ 2. La teologia come scienza.

1. Carattere scientifico della teologia.

a) Secondo la dottrina di S. Tommaso d'Aquino la teologia è vera scienza perchè, partendo da principii certi, le verità rivelate, deduce con procedimento rigorosamente scientifico nuove conoscenze, le conclusioni teologiche, e unisce il tutto in un coerente sistema.

La teologia però è una scienza *subordinata* (scientia subalternata), perchè i suoi principii non sono per noi intrinsecamente evidenti, ma sono accettati per fede da una scienza superiore, quella di Dio, comunicataci per

mezzo della rivelazione. Cfr. *S. th.* I, 1, 2: Sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum.

Per la Scolastica la questione del carattere scientifico si riferiva esclusivamente alla teologia speculativa. Il fiorire della ricerca storica all'inizio dell'epoca moderna, condusse ad un ampliamento del concetto di scienza, che ne permette l'applicazione anche alla teologia positiva. Per scienza in senso oggettivo si intende un sistema di cognizioni metodicamente acquisite sopra un oggetto ben determinato. La teologia possiede un oggetto ben determinato, usa un procedimento metodico conforme al suo oggetto, e riunisce i suoi risultati in un sistema organico. La dipendenza dall'autorità di Dio e della Chiesa non nuoce al carattere scientifico della teologia, perchè appartiene alla natura della stessa verità rivelata, proveniente da Dio e affidate alla Chiesa, ed è perciò inseparabile dall'oggetto stesso della teologia.

A coloro poi che obbiettano che ridurre la teologia a scienza è soffocare e mortificare la straripante vitalità della dottrina rivelata, occorre rispondere che il concetto di scienza applicato alla teologia è un concetto analogico che esige una sua applicazione particolare e va corretto e completato con l'altro concetto di sapienza, che, come vedremo subito, conviene alla teologia non meno che il concetto di scienza.

b) La teologia supera tutte le altre scienze per la sublimità del suo oggetto che è Dio, per la sua altissima certezza che si fonda sull'infallibile scienza di Dio, e per il suo fine che è l'eterna beatitudine dell'uomo. Cfr. *S. th.* I, 1, 5.

c) La teologia secondo S. Tommaso è a un tempo scienza *speculativa* e *pratica*, perchè da una parte tratta di Dio, verità prima, e di tutte le cose in relazione a lui, dall'altra, dell'attività morale dell'uomo in quanto ordinato al fine ultimo soprannaturale. L'aspetto speculativo è principale, perchè la teologia mira sopratutto

a conoscere la verità divina e anche perchè il fine dell'attività morale consiste nella perfetta cognizione di Dio. *S. th.* I, 1, 4.

La scuola medioevale francescana considera la teologia come scienza pratica o affettiva, poichè le verità che formano il suo oggetto sono destinate a muovere la volontà al bene. Il suo fine principale è la perfezione morale-religiosa dell'uomo: ut boni fiamus (BONAVENTURA, *Prooemium in IV libros Sent.*, q. 3).

La ragione ultima di questa divergenza di vedute consiste nel fatto che S. Tommaso e la sua scuola sostengono con Aristotile il primato dell'intelletto, la scuola francescana invece il primato della volontà.

d) La teologia è *sapienza* perchè ha per oggetto la più profonda ed ultima causa di tutte le cose. Ed è *suprema* sapienza poichè considera l'ultima causa alla luce della rivelazione che è partecipazione della stessa scienza di Dio. Cfr. *S. th.* I, 1, 6.

2. Scienza della fede.

La teologia è scienza della *fede*. Essa perciò presuppone la fede tanto in senso oggettivo (fides quae creditur) quanto in senso soggettivo (fides qua creditur). E con la fede ha in comune le fonti di conoscenza, cioè la Scrittura e la Tradizione (regola remota di fede) come pure le decisioni del magistero ecclesiastico (regola di fede prossima). Come *scienza* della fede ha ancora un altro particolare principio di conoscenza, la ragione umana, con la quale cerca di penetrare e comprendere, per quanto è possibile, il contenuto e la connessione delle verità rivelate. AGOSTINO esprime questo pensiero con le parole: Crede ut intelligas (*Sermo* 43, 7, 9); e ANSELMO DI AOSTA: Fides quaerens intellectum

(*Proslogio*, Proemio) e: Credo ut intelligam (*Proslogio*, 1); e RICCARDO DI S. VITTORE: Properamus de fide ad cognitionem. Satagamus, in quantum possumus, ut intelligamus quod credimus (*De Trinitate*, Prologus).

3. Divisione.

La teologia è una scienza unica poichè ha un unico oggetto formale: Dio e le creature in quanto sono oggetto della divina rivelazione. Dato che la rivelazione è la manifestazione del pensiero di Dio, la teologia, come dice S. Tommaso, viene ad essere una partecipazione dello spirito umano della scienza divina che è unica e assolutamente semplice. *S. th.* I, 1, 3.

Tuttavia tenendo conto dei suoi diversi compiti la teologia si divide in varie branche:

a) La teologia *dogmatica* con la cosidetta fondamentale.

b) La teologia *storico-biblica:* esegesi biblica con le sue scienze ausiliari; storia della Chiesa nel senso ampio con le sue ripartizioni: storia dei dogmi, storia liturgica, storia del diritto canonico, patrologia.

c) La teologia *pratica:* morale, diritto canonico, pastorale con la catechetica, l'omiletica e la liturgia.

§ 3. Nozione e metodo della dogmatica.

1. Nozione.

In base alla proposizione da parte della Chiesa tutta quanta la teologia soprannaturale si potrebbe chiamare dogmatica. Di fatto però alla dogmatica sono riservate le verità teoretiche della rivelazione concernenti Dio e la sua azione (doctrina credendorum), mentre quelle pratiche che regolano l'attività umana formano l'oggetto

della teologia morale (doctrina faciendorum). Quindi la dogmatica si può definire con lo Scheeben (*Dogmatik*, Einleitung n. 2) come « l'esposizione scientifica, in base alla proposizione della Chiesa, di tutta la dottrina rivelata concernente Dio e la sua azione ».

2. Metodo.

Quanto al metodo la dogmatica è positiva e speculativa.

La dogmatica *positiva* mostra che una verità è proposta a credere dal magistero della Chiesa (momento simbolico) e che è contenuta nelle fonti della rivelazione, Scrittura e Tradizione (momento biblico-patristico). Se difende questa verità dalle false concezioni diventa polemica o difensiva (momento apologetico o polemico).

La *speculativa*, che si identifica con la cosidetta scolastica, cerca, applicando la ragione umana al contenuto della rivelazione, di ottenerne, per quanto è possibile, una certa qual intelligenza (intellectus fidei).

I due metodi non devono essere separati l'un dall'altro. L'ideale consiste in una armoniosa unione dell'*auctoritas* e della *ratio*, come appunto l'autorità ecclesiastica prescrive espressamente. PIO XI nella Costituzione apostolica *Deus scientiarum Dominus* (1931) vuole che la sacra teologia venga « esposta tanto col metodo positivo quanto col metodo scolastico ». L'indagine speculativa va fatta « secondo i principii e la dottrina di S. Tommaso d'Aquino » (Art. 29). Cfr. Conc. Vat. II, *Decreto sulla formazione sacerdotale* 16, 3; S. TOMMASO, *Quodl.* IV, 9, 18.

§ 4. Nozione e divisione del dogma.

1. Nozione.

Per dogma in senso stretto si intende una verità religiosa immediatamente o formalmente rivelata da Dio e come tale propostaci a credere dal magistero della Chiesa. Il Concilio Vaticano I dichiara: « Si devono credere per fede divina e cattolica tutte quelle cose che sono contenute nella parola di Dio (rivelazione) scritta o trasmessa oralmente, e che la Chiesa, o con solenne giudizio, o col suo ordinario e universale magistero, propone a credere come rivelate da Dio »: Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni iudicio, sive ordinario et universali magisterio, tamquam divinitus revelata proponuntur (D. 1792 [DS. 3011]). Alla nozione di dogma appartengono quindi due elementi essenziali:

a) la rivelazione formale da parte di Dio (rev. immediata divina vel formalis). La verità dev'essere formalmente rivelata da Dio, sia in modo esplicito (explicite) sia in modo implicito (implicite) e pertanto essere contenuta nelle fonti della rivelazione, cioè nella Scrittura o nella Tradizione;

b) la proposizione del magistero ecclesiastico (propositio Ecclesiae), che non è solo una presentazione pura e semplice della verità di fede, ma anche un precetto che obbliga a credere la verità proposta. Essa avviene o in modo straordinario con le solenni definizioni del Papa o di un Concilio generale (iudicium solemne) o col magistero ordinario e universale della Chiesa (magisterium ordinarium et universale), che si manifesta,

ad esempio, nella pubblicazione dei catechismi da parte dei vescovi.

Secondo l'opinione or ora esposta, che è comune e particolarmente sostenuta dai *tomisti*, la verità espressa nel dogma dev'essere contenuta nelle fonti della rivelazione immediatamente o formalmente, cioè come tale, sia in modo esplicito sia implicito; secondo un'altra opinione invece, sostenuta dagli *scotisti*, ma anche da domenicani (M. TUYAERTS, A. GARDEIL, F. MARIN-SOLA), una verità può essere proposta come dogma anche se contenuta solo mediatamente o virtualmente nelle fonti della rivelazione, in modo cioè che possa esser dedotta da una verità rivelata mediante una verità di ragione. L'opinione scotista concede un ambito maggiore all'attività magisteriale della Chiesa nel proporre le verità di fede e rende più facile provare che son contenute nelle fonti della rivelazione; incorre però nella difficoltà che l'assenso di fede non sarebbe fondato unicamente sull'autorità di Dio rivelante, ma anche sulla ragione umana, mentre la Chiesa per il dogma esige la fede divina.

Il dogma in senso proprio è oggetto della fede divina e cattolica: della fede divina perchè è una verità rivelata da Dio; della fede cattolica perchè proposta dall'infallibile magistero della Chiesa. Se un battezzato scientemente nega o mette in dubbio una verità rivelata di fede divina e cattolica, si rende colpevole di eresia (CIC, can. 1325, § 2) e incorre issofatto nella scomunica (ivi, can. 2314, § 1).

Se un fedele, pur mancando la proposizione della Chiesa, fosse certo che una determinata verità è rivelata da Dio, secondo alcuni teologi (SUAREZ, DE LUGO) sarebbe tenuto ad accettarla per fede divina; secondo i più invece soltanto per semplice assenso teologico dato che c'è possibilità di ingannarsi.

2. Concezione protestante e modernista.

a) Il protestantesimo respinge il magistero della Chiesa e quindi anche una proposizione autoritativa delle verità rivelate.

La rivelazione si testimonierebbe da sè. Tuttavia ammette, per mantenere l'unità della dottrina, una certa dipendenza del dogma dall'autorità della Chiesa docente. « Il dogma è la dottrina vigente della Chiesa » (W. ELERT). — La corrente liberale del protestantesimo contemporaneo respinge non solo l'autorità del magistero, ma anche una rivelazione divina oggettiva, e concepisce la rivelazione come un'esperienza religiosa soggettiva nella quale l'anima sente Dio.

b) Secondo A. LOISY († 1940) « le cose, che la Chiesa ci propone a credere come dogmi rivelati, non sono verità venute dal cielo, conservate dalla tradizione nella loro forma originaria; per lo storico sono soltanto un'interpretazione di fatti d'indole religiosa che il pensiero teologico ha raggiunto con faticoso lavoro » (*L'Évangile et l'Église*, Paris 1902, p. 158). Per il modernismo il fondamento del dogma è l'esperienza religiosa in cui Dio si rivela all'uomo (momento religioso). L'esperienza religiosa viene elaborata dalla riflessione teologica ed espressa in determinate formule concettuali (momento intellettuale). Queste formule vengono finalmente approvate dal magistero ecclesiastico e con ciò dichiarate dogma (momento ecclesiastico o autoritario). — Il Papa PIO X ha condannato tale dottrina nel Decreto « Lamentabili » (1907) e nell'enciclica *Pascendi* (1907). D. 2022, 2078 ss. (DS. 3422, 3481).

Contro il modernismo la Chiesa cattolica riafferma che il dogma nel suo contenuto è veramente di origine divina, che è espressione di una verità oggettiva e che è nella sua sostanza immutabile.

3. Divisione.

I dogmi si dividono:

a) secondo il loro *contenuto*, in dogmi generali e speciali. I primi sono le verità fondamentali del cristianesimo: Dio, creazione, redenzione, glorificazione; gli altri sono le verità particolari contenute in queste;

b) secondo il loro *rapporto con la ragione*, in dogmi puri, cioè conoscibili unicamente per rivelazione, come la Trinità e l'Incarnazione, e in dogmi misti, cioè co-

noscibili anche per mezzo della ragione, come ad es. l'esistenza di Dio;

c) rispetto alla *proclamazione da parte della Chiesa*, in dogmi formali (dogmata revelata et proposita), cioè proposti a credere come rivelati; e in dogmi materiali (dog. revelata et non proposita) ai quali manca la proclamazione ecclesiastica, per cui non si possono chiamare dogmi in senso stretto;

d) rispetto alla loro *necessità per la salvezza*, in dogmi necessari, cioè che debbono essere creduti con fede esplicita, e in dogmi non necessari per i quali basta la fede implicita. Cfr. Ebr. 11, 6.

§ 5. Lo sviluppo del dogma.

1. Lo sviluppo del dogma in senso ereticale.

La storiografia protestante liberale (A. Harnack) e modernista (A. Loisy) dei dogmi afferma che essi subiscono uno sviluppo *sostanziale*, sicchè il loro contenuto muterebbe nel corso del tempo. Il modernismo sostiene che « il progresso delle scienze esige che si riformino i concetti della dottrina cristiana su Dio, la creazione, la rivelazione, la persona del Verbo incarnato, la redenzione » (D. 2064 [DS. 3464]). Non vi sarebbe più un dogma stabile e fisso, ma mutevole e in continuo divenire.

Il Concilio Vaticano I aveva già condannata come ereticale una siffatta idea dello sviluppo dogmatico sostenuta da *A. Günther:* « Se qualcuno dirà che può avvenire con il progresso del sapere che un giorno si debba attribuire ai dogmi proposti dalla Chiesa un senso diverso da quello che la Chiesa intese ed intende, sia scomunicato » (D. 1818 [DS. 3043]). Pio XII nell'encicl. *Humani generis* (1950) respinge il *relativismo*

dogmatico per cui le verità di fede devono esprimersi con le categorie della filosofia dominante ed essere inserite nella corrente dello sviluppo filosofico: « A questo modo si rende lo stesso dogma simile ad una canna agitata dal vento ». *AAS* 42, 1950, p. 567.

La ragione dell'immutabilità del dogma consiste nell'origine divina della verità che esso contiene. La verità divina è immutabile come Dio stesso: « La fedeltà del Signore dura in eterno » (Sal. 116, 2). « Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno » (Mc. 13, 31).

2. Lo sviluppo dogmatico in senso cattolico.

a) Il dogma nel suo *aspetto materiale*, cioè quanto alle verità rivelate, progredì sostanzialmente fino a che la rivelazione non raggiunse il suo punto culminante e il suo termine in Cristo (Cfr. Ebr. 1, 1).

GREGORIO MAGNO dice: « Con il progredire del tempo crebbe la conoscenza dei padri spirituali; infatti nella scienza del Dio onnipotente Mosè fu più illuminato che Abramo, i profeti più di Mosè, gli Apostoli più dei profeti » (*In Ezechielem lib.* 2, hom. 4, 12).

Con Cristo e gli Apostoli fu chiusa la rivelazione pubblica. *Sent. certa.*

S. Pio X, opponendosi alla concezione protestante liberale e modernista di un perfezionamento della religione cristiana per mezzo di nuove « rivelazioni » condannò la seguente proposizione: « La rivelazione che costituisce l'oggetto della fede cattolica, non fu chiusa con gli Apostoli » (D. 2021 [DS. 3421]). Cfr. Vat. II, Cost. *Dei Verbum*, n. 4.

Che, dopo Cristo e gli Apostoli, i quali annunciarono il messaggio di Cristo stesso, non sia più da attendersi alcuna rivelazione di nuove verità è dottrina chiaramente espressa nella Scrittura e nella Tradizione. Cristo si presentò come il compimento della Legge antica (Mt. 5, 17; 5, 21 ss.) e come il maestro assoluto dell'umanità (Mt. 23, 10: « Uno solo è il vostro maestro: Cristo »; cfr. Mt. 28, 20). Gli Apostoli vedono in Cristo realizzata la pienezza del tempo (Gal. 4, 4) e ritengono loro compito conservare intatto ed immutabile il deposito della fede da lui ricevuto (1 Tim. 6, 14; 6, 20; 2 Tim. 1, 14; 2, 2; 3, 14). I Padri respingono la pretesa degli eretici di possedere segrete dottrine derivanti dagli Apostoli o nuove rivelazioni dello Spirito Santo. IRENEO (*Adv. haer.* III, 1; IV, 38, 8) e TERTULLIANO (*De praescr.* 21) affermano energicamente contro gli gnostici che, nella dottrina apostolica conservata intatta nella Chiesa attraverso la ininterrotta successione dei vescovi, è contenuta la pienezza della rivelazione.

b) Il dogma nel suo *aspetto formale*, cioè nella conoscenza e nella promulgazione delle verità rivelate da parte della Chiesa e quindi nella fede pubblica, subisce un progresso (sviluppo *accidentale* del dogma), che si manifesta nei modi seguenti:

1) Verità prima credute implicitamente vengono conosciute e proposte a credere esplicitamente. Cfr. *S. th.* II-II, 1, 7: quantum ad explicationem crevit numerus articulorum (fidei), quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognoscebantur explicite. Propriamente qui S. Tommaso parla dello sviluppo della rivelazione e non del dogma; il testo però si può anche applicare allo sviluppo dogmatico in quanto anch'esso è un passaggio dall'implicito all'esplicito.

2) Dogmi materiali vengono elevati a dogmi formali.

3) Per facilitarne la comprensione e respingerne i malintesi e le deformazioni, verità prima sempre credute vengono presentate con una nuova e più precisa formula, come ad es. unione ipostatica, transustanziazione.

4) Questioni prima molto discusse vengono chiarite e risolte e proposizioni ereticali respinte. Cfr. AGOSTINO, *De civ. Dei* XVI, 2, 1: ab adversario mota quaestio discendi exstitit occasio.

Il progresso dogmatico nel senso spiegato viene preparato dalla scienza teologica e operato dal magistero ecclesiastico sotto l'assistenza dello Spirito Santo (Gv. 14, 26). Esso viene stimolato, da una parte, dal naturale desiderio dell'uomo di approfondire la verità rivelata, dall'altra da influenze esterne, quali gli attacchi dell'eresia e dell'incredulità, le controversie teologiche, il progresso del pensiero filosofico e delle ricerche storiche, la liturgia e la coscienza universale di fede che in essa si manifesta.

Già i Padri affermano la necessità di approfondire le verità rivelate, di chiarire le oscurità e di sviluppare ulteriormente la dottrina cristiana. È classica la testimonianza di VINCENZO DI LERINO († prima del 450): « Ma forse si dirà: Non è dunque la religione suscettibile di alcun progresso nella Chiesa di Cristo? Certo, bisogna che uno ve ne sia e grande... Ma con la riserva che esso sia un vero progresso e non un'alterazione della fede. La caratteristica del progresso è che ogni cosa si accresca rimanendo identica a se stessa; la caratteristica dell'alterazione è che una cosa si trasformi in un'altra » (*Commonitorium* 23). Cfr. D. 1800 (3020); Vat. II, Cost. *Dei Verbum*, n. 8, 2.

c) Vi è anche un progresso individuale nella conoscenza delle cose di fede che si ottiene con l'aumento e l'approfondimento del sapere teologico. Tale progresso è reso possibile sia dalla inesauribile profondità delle verità di fede sia dalla capacità di perfezionamento della ragione umana.

Le condizioni soggettive per un vero progresso nella conoscenza delle verità di fede sono, secondo la dichiarazione del Concilio Vaticano I, la diligenza, la pietà, la sobrietà nella ricerca: cum sedulo, pie et sobrie quaerit (D. 1796 [DS. 3016]).

§ 6. Le verità cattoliche.

Conforme allo scopo del magistero ecclesiastico che è quello di custodire fedelmente e di dichiarare infallibilmente le verità rivelate (D. 1800 [DS. 3020]), primo e specialissimo oggetto (*obiectum primarium*) della proclamazione della dottrina della Chiesa sono le verità e i fatti immediatamente rivelati. Tale magistero infallibile però si estende anche a tutte quelle verità ed a quei fatti che sono una deduzione dalla dottrina rivelata ovvero un presupposto della stessa (*obiectum secundarium*). Queste verità e questi fatti non immediatamente o formalmente rivelati, ma sì strettamente connessi con la rivelazione che il negarli compromette la rivelazione stessa, si denominano, quando il magistero ecclesiastico sia intervenuto in modo decisivo in loro favore, *verità cattoliche* (veritates catholicae) o *dottrine della Chiesa* (doctrinae ecclesiasticae) per distinguerle dalle verità o dottrine divine della rivelazione (veritates vel doctrinae divinae). Esse vanno accettate con assenso di fede che si fonda sull'autorità del magistero infallibile della Chiesa (fides ecclesiastica).

Appartengono alle verità cattoliche:

1. Le *conclusioni teologiche* (conclusiones theologicae) in senso vero e proprio. Si intendono con questo nome verità religiose che derivano da due premesse, delle quali l'una è rivelata immediatamente e l'altra è una verità di ragione naturale. Siccome una delle premesse è una verità di rivelazione, le conclusioni teologiche si dicono rivelate *mediatamente* o *virtualmente* (virtualiter). Se le due premesse sono verità immediatamente rive-

late, anche la deduzione va ritenuta come rivelata immediatamente e come oggetto di fede divina immediata.

2. I *fatti dogmatici* (facta dogmatica) cioè fatti storici non rivelati, ma strettamente connessi con una verità rivelata, per es. la legittimità di un Papa o di un concilio ecumenico, l'episcopato romano di S. Pietro ecc. In senso più stretto per fatto dogmatico si intende il fatto che un determinato testo concorda o non con il dogma cattolico. La Chiesa non giudica l'intenzione soggettiva dell'autore, ma il senso oggettivo del testo (D. 1350 [DS. 2390]: sensum, quem... verba prae se ferunt).

3. Le *verità di ragione* non rivelate, ma in stretta connessione con una verità rivelata, per es. verità di filosofia, che rappresentano un naturale presupposto della Fede (conoscenza del soprasensibile, possibilità delle prove dell'esistenza di Dio, spiritualità dell'anima, libero arbitrio) o concetti filosofici con i quali viene enunciato il dogma (persona, sostanza, transustanziazione). La Chiesa ha il diritto ed il dovere, per difendere il patrimonio della fede, di condannare quelle dottrine filosofiche che direttamente o indirettamente mettono in pericolo il dogma. Il Concilio Vaticano I dichiara: ius etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi (D. 1798 [DS. 3018]).

§ 7. Le opinioni teologiche.

Le opinioni teologiche sono liberi giudizi su punti di fede e di morale che non sono nè testimoniati chiaramente dalla rivelazione nè decisi dal magistero ecclesiastico. La loro autorità dipende dal peso delle loro

ragioni (connessione con la dottrina rivelata, presa di posizione della Chiesa). Cfr. D. 1146 (DS. 2070).

Una questione prima dibattuta cessa di essere oggetto di libero giudizio quando la Chiesa prende chiaramente posizione in favore di una determinata soluzione. Pio XII nell'enc. *Humani generis* (1950) dichiara: « Che se poi, i Sommi Pontefici nei loro atti emanano di proposito una sentenza in materia finora controversa, è evidente per tutti che tale questione, secondo l'intenzione e la volontà degli stessi Pontefici, non può più costituire oggetto di libera discussione fra i teologi » (D. 2313 [DS. 3885]).

§ 8. I gradi di certezza teologica.

1. Le verità immediatamente rivelate posseggono il massimo grado di certezza. L'assenso loro dovuto poggia sull'autorità di Dio rivelante (fides divina) e, quando la Chiesa, proponendola a credere, garantisce che è contenuta nella rivelazione, anche sull'autorità dell'infallibile magistero della Chiesa medesima (fides catholica). Quando poi fossero solennemente definite dal Papa o da un Concilio ecumenico sono di fede definita (fides definita).

2. Le verità cattoliche o dottrine ecclesiastiche circa le quali il magistero infallibile si è pronunciato in modo decisivo, devono essere accettate con un assenso di fede che poggia sulla sola autorità della Chiesa (fides ecclesiastica). La certezza di questa verità è infallibile come nel caso dei dogmi veri e propri.

3. La sentenza prossima alla fede (sententia fidei proxima) è una dottrina ritenuta dalla quasi totalità dei teologi come verità rivelata, ma che la Chiesa non ha ancora definitivamente proclamata come tale.

4. La sentenza pertinente alla fede o teologicamente certa (sententia ad fidem pertinens vel theologice certa) è una dottrina sulla quale il magistero della Chiesa non si è ancora pro-

nunciato definitivamente, ma la cui verità è garantita dal suo intimo rapporto con la rivelazione (conclusioni teologiche).

5. La sentenza comune (sententia communis) è una dottrina che appartiene per sè al campo delle libere opinioni ma che è sostenuta comunemente dai teologi.

6. Opinioni teologiche con minor grado di certezza sono la sentenza probabile, la più probabile, la ben fondata e quella che, per la sua corrispondenza col senso di fede della Chiesa, si dice pia sentenza. L'opinione tollerata è quella che possiede il minimo grado di certezza: essa è solo debolmente fondata, ma vien tollerata dalla Chiesa.

Per ciò che riguarda la proclamazione dottrinale della Chiesa occorre osservare con attenzione che non tutte le dichiarazioni del magistero ecclesiastico su questioni di fede e di costumi sono infallibili e perciò irrevocabili. Infallibili sono solamente le decisioni dei Concilii generali, che rappresentano la totalità dei vescovi, e le decisioni papali ex cathedra (cfr. D. 1839 [DS. 3073-3074]). Il magistero papale nella sua forma comune ed ordinaria non è infallibile. Anche le decisioni delle congregazioni romane (Congregazione per la dottrina della fede, Commissione biblica) non sono infallibili. Nondimeno esse sono da accogliersi con un assenso interno sgorgante dal motivo dell'obbedienza al magistero ecclesiastico (*assensus religiosus*). Il cosiddetto rispettoso silenzio (silentium obsequiosum) in generale non basta. In via eccezionale può cessare l'obbligo dell'assenso interno quando un competente in materia, avendone coscienziosamente esaminato tutti i motivi, giungesse alla sicura convinzione che la decisione poggia su un errore. Cfr. D. 1684, 2008, 2113 (DS. 2880, 3408, 3503).

§ 9. Le censure teologiche.

Per censura teologica si intende un giudizio per mezzo del quale una proposizione concernente la dottrina o la morale cattolica vien designata come contraria alla fede od almeno come pericolosa. A seconda che sia emessa dal magistero ecclesiastico o dalla scienza

teologica, la censura è autentica o ufficiale oppure dottrinale (censura authentica vel iudicialis - censura doctrinalis).

Le censure più correnti sono: proposizione ereticale (prop. haeretica, contraria ad un dogma formale); proposizione prossima all'eresia (prop. haeresi proxima, contraria alla sentenza prossima alla fede); proposizione che sa di eresia o sospetta di eresia (prop. haeresim sapiens vel de haeresi suspecta); proposizione erronea (prop. erronea, contraria ad una verità non rivelata, ma connessa con la rivelazione e proposta in modo decisivo dal magistero [error in fide ecclesiastica] oppure contraria ad una verità riconosciuta generalmente dai teologi come dottrina certa [error theologicus]); proposizione temeraria (che senza motivo si allontana dalla dottrina comune); proposizione che offende il senso religioso dei fedeli (prop. piarum aurium offensiva); proposizione che come suona si presta ad essere fraintesa (male sonans); proposizione capziosa (perchè volutamente ambigua); proposizione scandalosa.

Secondo la forma delle censure si può avere la condanna *particolare* (damnatio specialis) se ogni singola proposizione è accompagnata dalla relativa censura, oppure la condanna *globale* (damnatio in globo) quando una serie di proposizioni viene colpita da più censure.

TRATTATO PRIMO

DIO NELL'UNITÀ DELLA NATURA E NELLA TRINITÀ DELLE PERSONE

I.

DIO NELL'UNITÀ DELLA NATURA

Lo studio di Dio nell'unità della natura vien diviso in tre sezioni che trattano rispettivamente dell'*esistenza*, della *essenza* e degli *attributi* di Dio.

SEZIONE PRIMA

L'esistenza di Dio.

A riguardo dell'esistenza di Dio la dogmatica più che esporne le prove, compito questo proprio della filosofia, ne studia la conoscibilità sia per lume di ragione (capitolo I), sia per lume di fede (capitolo II).

CAPITOLO PRIMO

La conoscibilità naturale dell'esistenza di Dio.

§ 1. La possibilità della conoscenza naturale di Dio secondo la rivelazione.

1. **Dogma.**

Dio, nostro Creatore e Signore, può essere conosciuto con certezza mediante la luce naturale della ragione attraverso le cose create. *De fide.*

Il Concilio Vaticano I ha definito: « Se qualcuno dirà che l'unico e vero Dio, Creatore e Signore nostro, non

può essere conosciuto col lume naturale della ragione attraverso le cose create sia scomunicato »: Si quis dixerit Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, A.S. (D. 1806 [DS. 3026]; cfr. D. 1391, 1785 [DS. 2441, 3004], 2305).

La definizione mette in rilievo i seguenti punti: *a*) l'oggetto di questa conoscenza è l'unico e vero Dio, nostro Creatore e Signore, quindi un Dio personale distinto dal mondo; *b*) il principio soggettivo è la ragione naturale nello stato di natura decaduta; *c*) il mezzo, le cose create; *d*) si tratta di conoscenza certa; *e*) detta conoscenza è possibile; ma non è l'unica via per conoscere Dio.

2. Prova della Scrittura.

Secondo la testimonianza della Scrittura l'esistenza di Dio si può conoscere:

a) dalla *natura:* Sapienza 13, 1-5: « Stolti tutti quegli uomini involti nell'ignoranza di Dio, che dai beni visibili non seppero intendere colui che è; nè alla considerazione delle opere riconobbero l'artefice...; poichè dalla grandezza e beltà delle creature, argomentando, se ne intuisce il primo fattore ». Rom. 1, 20: « Gli attributi invisibili di lui (Dio), diventarono visibili dopo che ebbe creato il mondo, perchè si intravvedono nelle stesse cose create. Fra questi attributi conoscibili v'è anche la sua eterna potenza e la sua divinità, di modo che coloro (che lo negano e lo offendono) restano senza scusa ». La conoscenza di Dio attestata nei due passi è una conoscenza naturale, certa, mediata e facilmente raggiungibile;

b) dalla *coscienza:* Rom. 2, 14 ss.: « I pagani che non hanno leggi (positive) quando compiono colla legge

(naturale) quelle opere che sono prescritte dalla legge (mosaica), sono legge a se stessi, pur non avendo una legge (cioè a loro è legge la coscienza). Essi fanno cioè vedere scritta nei loro cuori la nozione di ciò che è lecito o proibito ». I pagani conoscono naturalmente, e quindi senza rivelazione soprannaturale, la sostanza della legge vetero-testamentaria. Nel loro cuore è insita una legge la cui forza obbligante indica un supremo legislatore;

c) dalla *storia:* Atti 14, 14-16; 17, 26-29. Paolo mostra nei suoi discorsi a Listra e all'Areopago di Atene che Dio si rivela anche ai popoli pagani con benefici continui e che è facile da scoprire, vicino com'è ad ognuno di noi « poichè in lui viviamo, ci muoviamo ed esistiamo » (17, 28).

3. Prova della tradizione.

I Padri, in armonia con le affermazioni della Scrittura, sottolineano la possibilità e la facilità della conoscenza naturale di Dio. Cfr. TERTULLIANO, *Apol.* 17: « O testimonium animae naturaliter christianae! ». I Padri greci preferiscono le prove cosmologiche desunte dall'esperienza esterna; quelli latini le prove psicologiche derivanti dall'esperienza interna. Cfr. TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Ad Autolicum* I, 4-5: « Dio ha fatto esistere dal nulla tutte le cose, perchè dalle sue opere si conoscesse e si capisse la sua grandezza. Infatti come nell'uomo non si vede l'anima, perchè invisibile, ma la si riconosce dal movimento del corpo, così anche Dio non può essere visto da occhi umani, ma si vede e si riconosce attraverso la sua provvidenza e le sue opere. Infatti come, vedendo un bastimento che si dirige a vele spiegate verso il porto, siamo costretti a pensare che vi sia un pilota a dirigerlo, così è giocoforza pensare che Iddio sia il pilota dell'universo, anche se non lo si può vedere con gli occhi del corpo, perchè con quelli egli è invisibile ». Cfr. IRENEO, *Adv. Haer.* II, 9, 1; GIOV. CRISOSTOMO, *In ep. ad Rom. hom.* 3, 2 (comm. al passo 1, 19).

4. Idea di Dio innata?

Alcuni teologi cattolici, come L. THOMASSIN, E. KLEE, A. STANDENMAIER, richiamandosi ai Padri, affermano che l'idea di Dio non deriverebbe dalla ragione tramite il mondo dell'esperienza, ma sarebbe innata, concreata cioè con l'anima umana. Certo, vi son Padri come GIUSTINO (*Apol.* II, 6), CLEMENTE ALESSANDRINO, i quali chiamano la nostra conoscenza di Dio « innata », « non acquisita » o « dote dell'anima » (animae dos; *Adv. Marc.* I, 10). S. GIOVANNI DAMASCENO scrive: « La conoscenza dell'esistenza di Dio è congenita a tutti per natura » (*De fide orth.* I, 1). Tuttavia, dato che questi stessi Padri insegnano che noi giungiamo a conoscere Dio dalla considerazione delle cose create, si deve ritenere che per essi non è già l'idea di Dio che sia innata, ma bensì la capacità di poterlo conoscere facilmente e quasi spontaneamente attraverso le sue opere. Cfr. S. TOMMASO, *In Boetium De Trinitate*, q. 1, a. 3 ad 6: eius cognitio nobis innata dicitur esse, in quantum per principia nobis innata de facile percipere possumus Deum esse.

§ 2. La possibilità di una dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio.

L'esistenza di Dio può essere dimostrata per via di causalità. *Sent. fidei proxima.*

I tradizionalisti L. E. BAUTAIN († 1867) e A. BONNETTY († 1879) sottoscrissero, richiamati dal magistero della Chiesa, l'affermazione che la ragione umana può provare con certezza l'esistenza di Dio: Ratiocinatio potest cum certitudine probare existentiam Dei (D. 1622, 1650 [DS. 2751, 2811]). Il Papa Pio X integrò la definizione del Concilio Vaticano I nel giuramento antimodernista (1910) con l'affermazione più precisa che l'esistenza di Dio può essere formalmente dimostrata dalla ragione per via di causalità: Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea quae facta sunt, hoc est, per visibilia creationis opera, *tamquam causam per effectus* certo cognosci *adeoque demonstrari etiam posse* (D. 2145 [DS. 3538]; cfr. 2317, 2320).

La possibilità di una dimostrazione di Dio deriva:

a) dal dogma della conoscibilità naturale di Dio, dato che tale dimostrazione si distingue dalla conoscenza ordinaria e spontanea solo in quanto viene proposta in forma scientifica.

b) dal fatto che i teologi, fin dall'epoca dei Padri han sempre portato prove in favore dell'esistenza di Dio. Cfr. ARISTIDE, *Apol.* I, 1-3; TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Ad Autolicum* I, 5; MINUCIO FELICE, *Octavius* 17, 4 ss.; 18, 4; AGOSTINO, *De vera religione* 30-32; *Conf.* X, 6; XI, 4; GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa* I, 3.

La Scolastica nei suoi maggiori rappresentanti si tenne incrollabilmente salda alla dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio. Le prove da essa addotte trovarono la loro classica formulazione in S. TOMMASO D'AQUINO (*Summa Theologica* I, 2, 3; *S.c.G.* I, 13). Soltanto nella tarda scolastica autorevoli esponenti del nominalismo (GUGLIELMO D'OCKAM, NICOLA D'AUTRECOURT, PIETRO D'AILLY) cominciarono in base al loro scetticismo a porre in dubbio la certezza della prova dell'esistenza di Dio.

Le prove dell'esistenza si appoggiano sul valore assoluto del principio di causalità che è così formulato da S. TOMMASO: Omne quod movetur ab alio movetur (moveri = passaggio dalla potenza all'atto). KANT, per influsso di Davide Hume, ne limita il valore al mondo empirico, ma S. Tommaso dimostra che esso ha valore trascendente, ossia va al di là del mondo dell'esperienza, riducendolo al principio di contraddizione che è evidente di per sè.

§ 3. Errori circa la conoscibilità naturale di Dio.

1. Il Tradizionalismo.

Il tradizionalismo, sorto come reazione al razionalismo illuministico, parte dall'idea che Dio ha dato all'uomo, in un'ampia rivelazione primordiale, insieme colla parola anche una somma di verità religiose e morali fondamentali che vengono trasmesse nell'umanità per mezzo della tradizione. La ragione generale (raison générale) o il senso comune (sens commun) ne garantisce la trasmissione esente da errori. Il singolo le riceve con l'insegnamento orale. Alla ragione viene

contestata la capacità di giungere con le sue proprie forze alla conoscenza dell'esistenza di Dio (scetticismo). Questa, come ogni conoscenza religiosa e morale, è conoscenza di fede: Deum esse traditur sive creditur. I rappresentanti principali del tradizionalismo sono *L. G. A. de Bonald*, *F. de Lamennais*, e *L. E. Bautain;* in forma più temperata *A. Bonnetty* e *G. Ventura*. La Chiesa lo condannò con Gregorio XVI (DS. 1622-1627 [DS. 2751-2756], Pio IX (DS. 1649-1652 [DS 2811-2814]) e nel Concilio Vaticano I (D. 1785-1786, 1806 [DS. 3004-3005, 3026]).

Il *semitradizionalismo* della scuola Lovanio (*G. C. Ubaghs* † 1875) ammette che la ragione umana può conoscere con certezza Dio partendo dall'osservazione delle cose create, a condizione però che essa abbia già in sè l'idea di Dio, derivata, tramite l'insegnamento, dalla rivelazione primitiva.

Il tradizionalismo va respinto per motivi filosofici e teologici: *a*) la parola non produce i concetti, ma presuppone la loro conoscenza; *b*) l'accettazione della rivelazione presuppone la conoscenza razionale di Dio rivelatore e la veridicità della sua testimonianza.

2. L'Ateismo.

L'agnosticismo, lo scetticismo e il criticismo negano la possibilità di conoscere e dimostrare con certezza l'esistenza di Dio, ma possono unirsi con la fede nell'esistenza di un Dio personale. Essi poggiano sul principio: ignoramus et ignorabimus.

L'ateismo *negativo* è l'ignoranza incolpevole circa l'esistenza di Dio. L'ateismo *positivo* (materialismo, panteismo) nega direttamente l'esistenza di Dio distinto dal mondo e personale. Fu condannato dal Concilio Vaticano I (1801-1803).

Per ciò che riguarda la *possibilità* dell'ateismo, è certo che vi sono filosofie atee (materialismo, panteismo) ed atei pratici, cioè uomini che vivono come se Dio non fosse. La possibilità che vi siano anche atei teorici soggettivi convinti deriva dalla debolezza spirituale e morale dell'uomo e dal fatto che le prove dell'esistenza di Dio sono evidenti non immediatamente, ma solo mediatamente. Dato però che dalla considerazione della natura e dello spirito è facile conoscere Dio, non sarà possibile restare a lungo convinti sinceramente e

senza dubbi che Egli non esista. Pertanto circa la sua esistenza non è possibile, in un uomo adulto normale e per lungo tempo, un'ignoranza che non sia colpevole e vincibile. Rom. 1, 20: ita ut sint inexcusabiles. Cfr. Vat. II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 19-21.

3. Il Criticismo di Kant.

Mentre *Kant* da principio, nel cosidetto periodo precritico, riconobbe la possibilità di provare l'esistenza di Dio (cfr. lo scritto apparso nel 1763: *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*), successivamente, nel periodo critico, negò il valore di tutte le prove di Dio (cfr. la sua *Critica della ragion pura* apparsa nel 1781). Secondo Kant oggetto della ragione teoretica è soltanto il mondo fenomenico; le sfugge invece quello noumenico, la realtà sovrasensibile. La validità del principio di causalità è limitata alle cose sensibili. Per snervare le prove classiche dell'esistenza di Dio, Kant cercò di dimostrare che esse si rifanno tutte all'argomento ontologico per cui dal semplice concetto di Essere supremo si deduce la sua esistenza. Ciononostante Kant mantenne ferma l'esistenza di Dio, presentandola come un postulato della ragione pratica.

La filosofia kantiana esercitò un decisivo influsso sulla teologia protestante del sec. XIX. Questa, accettati i suoi principii gnoseologici, respinse il fondamento razionale della religione e con esso le prove intellettuali dell'esistenza di Dio, insegnando che le verità religiose sono apprese non per mezzo dell'intelligenza, ma per mezzo del sentimento col quale si raggiunge e si sperimenta Dio. Su questa esperienza religiosa soggettiva è fondata la fede. Ne deriva una netta separazione del sapere dal credere (Iacobi, Schleiermacher, Ritschl, Harnack).

4. Il Modernismo.

Il modernismo ha come primo fondamento la dottrina dell'agnosticismo secondo la quale « la ragione umana è rinchiusa nel campo dei fenomeni, delle cose che appaiono e secondo il modo nel quale appaiono sicchè essa non ha nè il diritto nè la capacità di superarne i confini. Per cui non è

in grado di sollevarsi a Dio, nè di conoscerne l'esistenza dalle cose che si vedono, onde si deduce che Dio in nessun modo può essere oggetto della scienza » (PIO X, *Pascendi;* D. 2072 [DS. 3475]). Inoltre, e questo è il suo secondo fondamento, Dio e la religione scaturiscono dal sentimento religioso dell'anima umana (principio dell'immanenza vitale, immanentismo) e le verità religiose, come tutti i prodotti dello spirito umano, sono soggette a continui mutamenti sostanziali (evoluzionismo).

CAPITOLO SECONDO

La conoscibilità soprannaturale dell'esistenza di Dio.

§ 4. L'esistenza di Dio come oggetto di fede.

1. Dogma.

L'esistenza di Dio è oggetto non solo della conoscenza naturale della ragione, ma anche della fede soprannaturale. *De fide.*

I simboli di fede prendono le mosse da questo articolo fondamentale: Credo in unum Deum. Il Concilio Vaticano I afferma: Sancta catholica apostolica romana Ecclesia *credit* et confitetur unum esse Deum (D. 1782 [DS. 3001]). Lo stesso Concilio dichiara eresia la negazione dell'esistenza di Dio (D. 1801 [DS. 3021]).

Secondo Ebr. 11, 6 la fede nell'esistenza di Dio è una condizione indispensabile di salvezza: « Senza la fede è impossibile piacere a Dio perchè chi si accosta a Dio deve credere che Egli esiste ed è rimuneratore di coloro che lo cercano ». Ora soltanto la fede soprannaturale in Dio salva l'uomo. Cfr. D. 798, 1173 (DS. 1526, 2123).

La rivelazione soprannaturale conferma la conoscenza naturale dell'esistenza di Dio e fa sì che possa essere conosciuta con ferma certezza, facilmente e senza alcun

errore (D. 1786 [DS. 3005]: ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore — relativa o morale necessità della rivelazione). Cfr. *S. th.* I, 1, 1; *S. c. G.* 1, 4.

2. Scienza e fede circa il medesimo oggetto.

È questione dibattuta se la medesima persona possa avere nello stesso tempo scienza e fede circa l'esistenza di Dio. Eminenti teologi della Scolastica (ALESSANDRO DI HALES, BONAVENTURA, ALBERTO MAGNO) e molti teologi dell'età moderna (SUAREZ) sono per una risposta affermativa, perchè secondo essi, l'oggetto formale è diverso (ragione-rivelazione) e perchè i due atti appartengono ad ordini di realtà distinti (natura-grazia). S. TOMMASO ritiene il contrario (*S. th.* II-II, 1, 5) perchè il giudizio della scienza non può coesistere con l'oscurità che accompagna l'atto di fede. È possibile però che una stessa verità venga conosciuta da una persona e creduta da un'altra. Così pure un individuo può avere la scienza naturale dell'esistenza di Dio come autore della natura e nutrire una fede soprannaturale nell'esistenza di Dio come autore dell'ordine soprannaturale, perchè la fede soprannaturale abbraccia delle verità che non sono contenute nella scienza (diversità dell'oggetto materiale). Cfr. *S. th.* II-II, 1, 5.

SEZIONE SECONDA

L'essenza di Dio.

CAPITOLO PRIMO

La conoscenza dell'essenza di Dio.

§ 5. La conoscenza naturale dell'essenza di Dio in questa vita.

La conoscenza naturale dell'esistenza di Dio implica già in qualche modo la conoscenza della sua natura. Ogni prova

infatti conclude ad una determinata perfezione di Dio. Ciò che con la ragione possiamo raggiungere circa l'essenza divina viene approfondito e arricchito dalla rivelazione soprannaturale.

1. Caratteristiche della conoscenza naturale di Dio.

a) Conoscenza mediata.

La nostra conoscenza naturale di Dio non è immediata e intuitiva, ma mediata e indiretta, perchè ottenuta per il tramite della conoscenza delle creature. *Sent. certa.*

Contrasta alla dottrina della Chiesa l'*ontologismo* (*Malebranche* † 1715, *Gioberti* † 1852) secondo cui noi, per l'intima natura del nostro spirito, già sulla terra possediamo una conoscenza di Dio immediata ed intuitiva alla cui luce conosciamo tutte le cose. L'ordine della conoscenza dovrebbe corrispondere all'ordine dell'essere. Poichè Dio è il primo Essere dovrebbe costituire anche il primo oggetto della conoscenza: primum ontologicum debet esse et primum logicum (Gioberti).

L'ontologismo è inconciliabile con l'insegnamento del Concilio di Vienna (1311), per cui l'anima ha bisogno del lume soprannaturale di gloria per l'immediata visione di Dio (D. 475 [DS. 895]). Il Santo Uffizio ha respinto nel 1861 e nel 1887 numerose proposizioni ontologistiche (D. 1659 ss., 1891 ss. [DS. 2841 ss., 3201 ss.]).

La Scrittura attesta da un lato che la conoscenza naturale di Dio si ha per il tramite delle cose create (cfr. Sap. 13, 1: operibus attendentes; Rom. 1, 20: per ea quae facta sunt); da un altro lato insegna che nessun uomo sulla terra è in grado di contemplare immediatamente Dio. Cfr. Tim. 6, 16: « Egli (Dio) abita una luce inaccessibile, che nessun uomo mai vide,

nè può vedere ». 1 Cor. 13, 12: « Adesso vediamo attraverso uno specchio, in enigma, allora vedremo faccia a faccia ».

L'ontologismo è anche in contraddizione con la testimonianza della nostra coscienza e nelle sue conseguenze porta al panteismo e al razionalismo. A torto gli ontologisti si richiamano alla dottrina di S. Agostino della *cognitio in rationibus aeternis*, perchè Agostino propugna una sua teoria dell'illuminazione divina dell'anima, secondo cui noi non vediamo Dio in se stesso e nemmeno la luce divina in quanto tale, ma vediamo le cose intelligibili illuminate da questa luce.

b) *Conoscenza analogica.*

La nostra conoscenza naturale di Dio non è una conoscenza propria, ma analogica. *Sent. certa.*

Mentre la conoscenza vera e propria coglie un oggetto attraverso la sua propria forma (per speciem propriam) ovvero per mezzo di una intuizione immediata, la conoscenza analogica lo coglie (per speciem alienam) in una forma estranea, improntata cioè ad altre cose diverse da quell'oggetto. Ora per conoscere Dio noi usiamo dei concetti tratti dal mondo creato, il quale ha una certa somiglianza e rispondenza con Lui, sua causa efficiente ed esemplare. Tale rapporto di somiglianza tra Dio e le creature, somiglianza soverchiata dalla dissimiglianza (infinito-finito), si chiama analogia dell'essere (analogia entis) e costituisce il fondamento di tutta la nostra conoscenza naturale di Dio. Cfr. Sap. 13, 5.

2. Metodo.

Secondo lo Pseudo-Dionigi e la Scolastica, la nostra conoscenza di Dio si attua attraverso le tre vie dell'affermazione, della negazione e della trascendenza.

a) la *via affirmativa vel causalitatis* (θέσις) parte dalla considerazione che Dio è la causa efficiente di tutte le cose e che la causa efficiente contiene in se stessa ogni perfezione dell'effetto. Ne segue che Dio, l'autore primo di tutte le

creature, possiede ogni vera perfezione delle creature. Le perfezioni pure vengono predicate formalmente di Dio, mentre le perfezioni miste, che nel loro concetto contengono qualcosa di finito, vengono attribuite soltanto in senso traslato (metaforico od antropomorfico).

b) la *via negationis* (ἀφαίρεσις) elimina in Dio ogni imperfezione che si trovi nelle creature, anche la limitatezza connessa alle perfezioni delle creature finite. Per influsso della teologia dei neoplatonici alcuni Padri si servono di formule come: « Dio è non sostanza, non vita, non luce, non pensiero, non spirito, non sapienza, non bontà » (PSEUDO-DIONIGI, *Myst. theol.*, c. 3). Essi però non intendono già di negare a Dio tutte queste perfezioni, bensì di accentuare il fatto che Egli le possiede non come le creature, ma in un modo infinitamente superiore.

c) la *via eminentiae* (ὑπεροχή) eleva le perfezioni delle creature, che noi attribuiamo a Dio, a un grado infinito.

Le tre vie si completano a vicenda. Per attribuire a Dio una perfezione delle cose create, bisogna elevarla all'infinito, e negarle ogni imperfezione. Cfr. Eccli. 43, 29-30; GIOV. DAMASCENO, *De fide orth.* I, 12.

3. Imperfezione.

L'essenza di Dio è incomprensibile all'uomo. *De fide.*

La nostra conoscenza di Dio si compone di molti concetti inadeguati e perciò è necessariamente incompleta. Il IV Concilio Lateranense (1215) ed il Concilio Vaticano I chiamano Dio « incomprensibile »; il Lateranense aggiunge che è « ineffabile » (D. 428, 1782 [DS. 800, 3001]). Cfr. Ger. 32, 19 (sec. la Volgata): Magnus consilio et incomprehensibilis cogitatu. Rom. 11, 33: « Quanto incomprensibili sono i suoi giudizi ed imperscrutabili le sue vie! ».

I Padri, specialmente BASILIO, GREGORIO NISSENO, GIOVANNI CRISOSTOMO, difendono, contro gli Eunomiani che ne affermavano una conoscenza adeguata e comprensiva già in questa vita, l'incomprensibilità dell'essenza divina richiaman-

dosi all'infinità ed alla trascendenza di Dio su tutte le creature. Dice S. AGOSTINO: « Trattandosi di Dio il pensiero si avvicina di più alla realtà che la parola, e la realtà supera di molto il pensiero » (Verius enim cogitatur Deus quam dicitur et verius est quam cogitatur; *De Trin.* VII, 4, 7). Soltanto Dio possiede una conoscenza comprensiva di Dio, potendo l'Essere infinito essere compreso completamente soltanto da un intelletto infinito. Cfr. *S. th.* I, 12, 7: « Dio, il cui essere è infinito, è infinitamente conoscibile. Nessun intelletto creato però è in grado di conoscere Dio in modo infinito ».

4. Verità.

Quantunque la nostra conoscenza di Dio sia incompleta, essa tuttavia è vera, poichè Dio possiede realmente le perfezioni che gli vengono attribuite e noi siamo consapevoli del carattere analogico di tale conoscenza e delle nostre affermazioni su Dio.

§ 6. La conoscenza soprannaturale dell'essenza divina nell'altra vita.

1. Realtà della visione immediata di Dio.

I beati del cielo possiedono una conoscenza immediata ed intuitiva della divina essenza. *De fide.*

Il Papa BENEDETTO XI definì nella costituzione dogmatica « Benedictus Deus » (1336) che le anime dei santi « vedono la divina essenza con visione intuitiva e anche facciale, senza la mediazione di alcuna creatura, in quanto la divina essenza si manifesta loro senza veli, chiaramente e apertamente »: vident (sc. animae sanctorum) divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude,

clare et aperte eis ostendente (D. 530 [DS. 1000]). Il Concilio unionistico di Firenze (1438-45) definì nel modo seguente l'oggetto di questa conoscenza: intueri (sc. animas sanctorum) clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est (D. 693 [DS. 1305]).

Il più importante testo probativo della Scrittura è quello della prima lettera ai Corinti 13, 12, dove S. Paolo pone a raffronto la nostra attuale conoscenza di Dio speculare, enimmatica e parziale con quella futura immediata, chiara e totale: « Vediamo adesso per mezzo di uno specchio in enigma, allora invece faccia a faccia. Adesso conosco in parte, allora invece conoscerò completamente come anch'io sono stato completamente conosciuto ». Giovanni descrive lo stato futuro, preparato sulla terra dalla filiazione divina, con le seguenti parole: « Saremo simili a lui, poichè lo vedremo qual Egli è » (videbimus eum, sicuti est: 1 Gv. 3, 2). Cfr. Mt. 5, 8; 18, 10; 2 Cor. 5, 7.

I Padri più antichi insegnano con le semplici parole della Scrittura che gli angeli ed i beati hanno una reale visione di Dio faccia a faccia. Cfr. IRENEO, *Adv. haer.* IV, 20, 5; V, 7, 2. Dopo la metà del sec. IV, alcuni Padri, quali BASILIO MAGNO, GREGORIO NISSENO, GIOVANNI CRISOSTOMO, sembrano contestare la possibilità di una visione facciale di Dio. Le loro affermazioni però vanno spiegate come antitetiche alla dottrina di *Eunomio* che ammetteva anche per questa vita una conoscenza immediata e comprensiva dell'essenza divina. I Padri affermano che la conoscenza terrena è mediata e quella celeste immediata, ma non comprensiva. Giovanni Crisostomo paragona la visione di Dio nell'aldilà con la visione di Cristo trasfigurato sul Tabor e dice: « Che mai si dirà quando comparirà la realtà stessa, quando verrà aperto il palazzo e sarà permesso di osservare il Re in persona, non più in enigma e per mezzo di uno specchio, ma faccia a faccia, non più nell'oscurità della fede, ma nella chiarezza della visione? » (*Ad Theodorum lapsum* I, 11).

Per l'occhio corporeo, anche glorificato, Dio è invisibile, poichè puro spirito; l'occhio del corpo può vedere soltanto gli oggetti corporei. AGOST., *Ep.* 92 e 147; *S. th.* I, 12, 3.

2. Oggetto della visione.

a) Oggetto primario della visione immediata di Dio è l'infinita essenza divina nella pienezza della sua vita tripersonale (ipse Deus trinus et unus sicuti est; D. 693 [DS. 1305]).

b) Oggetto secondario sono le cose fuori di Dio che vengono contemplate in Lui, loro causa prima. L'ampiezza di questa conoscenza è diversa nei singoli beati a seconda del grado della loro conoscenza immediata; quest'ultima è determinata dalla misura dei meriti soprannaturali (D. 693 [DS. 1305]). Si deve ammettere con S. TOMMASO che lo spirito del beato in ogni caso vede in Dio ciò che per lui ha importanza. Cfr. *S. th.* III, 10, 2: nulli intellectui beato deest, quin cognoscat in Verbo omnia, quae ad ipsum spectant.

3. Soprannaturalità della visione.

La visione immediata di Dio supera la capacità dell'intelletto umano perciò è soprannaturale. *De fide.*

Il Concilio di Vienne (1311-12) condannò l'eresia dei Begardi e dei Beghini: quod anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum (D. 475 [DS. 895]). Secondo la dottrina generale dei teologi la conoscenza immediata di Dio è soprannaturale per ogni intelletto creato e creabile (assolutamente soprannaturale).

La Scrittura attesta che la conoscenza immediata dell'essenza di Dio non è raggiungibile dalla ragione

naturale; 1 Tim. 6, 16: « Dio abita una luce inaccessibile, che nessun uomo mai vide, nè può vedere ». La visione della divina essenza compete per natura solo a Dio cioè alle persone divine. Gv. 1, 18: « Dio non lo ha mai veduto nessuno; ce lo ha manifestato l'Unigenito Dio (Volg.: figlio), che sta nel seno del Padre ». Cfr. Mt. 11, 27; Gv. 6, 46; 1 Cor. 2, 11.

Speculativamente la soprannaturalità assoluta della visione immediata di Dio si prova col principio: Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Quale la natura, tale è la conoscenza. Quando l'essenza dell'oggetto della conoscenza è più elevata di quella del soggetto conoscente, quest'ultimo è per natura incapace di cogliere immediatamente l'oggetto nella sua essenza. Dio è l'essere per essenza (ipsum esse subsistens), mentre ogni intelletto creato ha soltanto un essere comunicato (esse participatum): ecco perchè la conoscenza immediata dell'essenza divina supera la forza conoscitiva di ogni intelletto creato. Cfr. *S. th.* I, 12, 4. Per questa sua assoluta soprannaturalità la visione immediata di Dio è un mistero propriamente detto.

Con S. Agostino e S. Tommaso si deve ammettere che l'intelletto umano può essere elevato già sulla terra, in modo soprannaturale però ed in via eccezionale (et supernaturaliter et praeter communem ordinem), alla visione immediata di Dio. Vengono citati come esempio Mosè (Es. 33, 11; Num. 1, 12, 8) e Paolo (2 Cor. 12, 2 ss.). Cfr. AGOSTINO, *Ep.* 147, 13, 31-32; *S. th.* I, 12, 11 ad 2.

4. Necessità della luce di gloria.

Per vedere Dio in modo veramente immediato l'anima ha bisogno della luce di gloria. *De fide* (D. 475 [DS. 895]).

La possibilità della nostra elevazione alla visione immediata di Dio è fondata da un lato sulla spiritualità dell'anima (Gen. 1, 26-27), dall'altro sull'onnipotenza divina. Cfr. *S. th.* I, 12, 4 ad 3.

La luce di gloria (lumen gloriae) è necessaria per la visione beatifica come la luce della ragione (lumen rationis) per la conoscenza naturale e la luce di fede (lumen fidei) per la conoscenza di fede. Essa consiste in una perfezione soprannaturale permanente dell'intelletto umano, per cui questo vien reso intrinsecamente capace dell'atto vitale della visione di Dio. *S. th.* I, 12, 5 ad 2: perfectio quaedam intellectus confortans ipsum ad videndum Deum. Quanto alla sua intrinseca natura si può definire un abito operativo soprannaturale infuso nella ragione. Tale abito subentra a quello della fede. Il termine *lumen gloriae*, che si trova per la prima volta in S. Bonaventura, deriva dal Salmo 35, 10: in lumine tuo videbimus lumen.

5. Limiti della visione.

L'essenza divina è incomprensibile anche per i beati del cielo. *De fide.*

Neppure essi posseggono una conoscenza adeguata o comprensiva dell'essenza divina. Per ogni spirito creato, anche se elevato allo stato soprannaturale, Dio rimane sempre incomprensibile. Cfr. D. 428, 1782 (DS. 800, 3001); Ger. 32, 19 (sec. la Volgata): incomprehensibilis cogitatu. Nell'epoca patristica va ricordato particolarmente S. GIOVANNI CRISOSTOMO che difese questa verità contro gli Eunomiani nei suoi dodici discorsi *De incomprehensibili.*

La ragione intrinseca della incomprensibilità di Dio sta nell'infinito divario che intercorre tra lo spirito infinito di Dio e lo spirito finito creato. Lo spirito finito può conoscere l'infinità dell'essenza di Dio soltanto in modo finito: videt infinitum, sed non infinite. Cfr. *S. th.* I, 12, 7 ad 3.

§ 7. La conoscenza soprannaturale della natura divina per mezzo della fede.

La grazia è preludio e preparazione alla gloria: gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis. *S. th.* II-II, 24, 3 ad 2. Alla conoscenza immediata del cielo corrisponde quaggiù la fede soprannaturale; al *lumen gloriae* corrisponde il *lumen fidei*. La fede è una certa anticipazione della visione immediata di Dio.

1. Rapporto con la conoscenza naturale di Dio.

La conoscenza di fede si distingue da quella naturale per il *principio* conoscitivo (ratio fide illustrata), per il *mezzo* (revelatio divina) e per l'*oggetto* (Dio, quale è conosciuto per mezzo della rivelazione: Deus unus et trinus). Oggetto principale della fede soprannaturale sono i misteri di fede conosciuti soltanto in quanto rivelati da Dio (mysteria in Deo abscondita quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt; D. 1795). La rivelazione divina garantisce l'infallibile certezza delle verità di fede (certitudo fidei). Le verità di fede per questo motivo sono superiori alle verità naturali di ragione, mentre queste superano quelle per chiarezza ed evidenza (certitudo evidentiae), perchè posseggono un'evidenza intrinseca che quelle non hanno. Va inteso in questo senso il detto, spesso citato, di Ugo di S. Vittore († 1141) che la certezza di fede è inferiore a quella di ragione (*De sacramentis christianae fidei* I, 10, 2: fidem esse certitudinem quamdam animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam constitutam). Cfr. *S. th.* II-II, 4, 8.

2. Rapporto con la conoscenza immediata di Dio.

Rispetto alla visione beatifica di Dio la conoscenza soprannaturale per fede, quantunque ne sia una certa anticipazione, è tuttavia imperfetta. Le verità fondamentali di fede

superano la capacità di comprensione della ragione umana e rimangono, anche dopo la rivelazione, oscure e misteriose. 2 Cor. 5, 7: « Camminiamo infatti nella fede e non nella visione ». Cfr. D. 1796 (DS. 3016). Siccome la rivelazione soprannaturale desume i suoi concetti dal mondo della creazione, anche la conoscenza di fede è analogica. Cfr. 1 Cor. 13, 12: « Adesso noi vediamo attraverso uno specchio, in enigma ».

CAPITOLO SECONDO

La determinazione teologica dell'essenza di Dio.

§ 8. I nomi biblici di Dio.

Non potendo comprendere in modo adeguato la natura di Dio, non possiamo neppure esprimerla con un nome che le corrisponda perfettamente; per questo i Padri designano Dio come « indicibile, ineffabile » (ἄρρητος, ineffabilis) e « senza nome » (ἀνώνυμος). I molteplici nomi che la Scrittura attribuisce a Dio ne esprimono più le operazioni che non l'essenza. E proprio secondo queste operazioni Dio può essere chiamato con molti nomi, onde lo Pseudo-Dionigi lo dice « dai molti nomi » (πολυώνυμος) ovvero « di tutti i nomi » (πανώνυμος). Cfr. PSEUDO-DIONIGI, *De divinis nominibus* I, 6; 12, 1. GIOV. DAMASCENO, *De fide orth.* I, 12.

Seguendo lo SCHEEBEN (*Dogmatik* I, n. 84 ss.) si possono dividere in tre gruppi i sette « nomi sacri » del Vecchio Testamento. Il primo gruppo riguarda le relazioni di Dio con il mondo e gli uomini (El = il forte, il potente; Elohim = colui che possiede la pienezza della potenza; Adonai = Signore, padrone, giudice); il secondo ne designa piuttosto le perfezioni intrinseche (Shaddai = il possente; Elyon = l'altissimo; Qadosh = il santo); il terzo ne comprende il nome proprio ed essenziale, Jahwè.

Il nome proprio del vero Dio è Jahwè. Linguisticamente deriva da haya e precisamente dalla forma più antica hawa = essere; e significa: Egli è. La traduzione dei Settanta lo rende in modo etimologicamente esatto con ὁ ὤν = colui che è, l'essente, ma di regola lo sostituisce con κύριος = Signore. Questo nome fu rivelato a Mosè da Dio stesso: « Io sono colui che è ('ehje asher 'ehje). Così tu devi dire ai figli di Israele: Jahwè (egli è) il Dio dei vostri padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe mi ha mandato da voi. Questo è il mio nome eterno e con questo sarò ricordato di generazione in generazione » (Es. 3, 14-15).

Nulla fino ad oggi possiamo concludere circa la probabilità e la sola possibilità che nell'età premosaica e fuori d'Israele il nome Jahwè sia usato come esclusivo e proprio di Dio. Nell'Esodo (6, 2-3) Dio parla a Mosè: « Io sono Jahwè. Io sono apparso ad Abramo, Isacco e Giacobbe qual Dio onnipotente (El shaddai), ma non mi sono però manifestato loro sotto il mio nome Jahwè ». Anche secondo un altro passo dell'Esodo (3, 13-15) Dio ha manifestato il nome Jahwè per la prima volta a Mosè. I luoghi: « Io, Jahwè, il Dio tuo, dalla terra d'Egitto » (Os. 12, 10; 13, 4) sono invero un'allusione alla proclamazione del nome divino caratteristico del patto concluso da Dio con Israele. Se dunque Mosè nella storia dei patriarchi pone sul labbro dei padri e di Dio stesso il nome di Jahwè (Gen. 15, 2-7; 21, 33; 28, 13) non intende con questo affermare che i patriarchi avessero conosciuto il termine Jahwè. Nè è da vedersi un anacronismo, del resto facile a spiegarsi, ma egli voleva piuttosto far rilevare che lo stesso Dio che si era a lui manifestato sull'Oreb, rivelandogli il nome di Jahwè, aveva scelto Abramo e parlato ai padri, presiedendo fin dai primordi ai destini dell'umanità. Perciò egli sottolinea pure come al tempo di Enos, nipote di Adamo, si invocasse già il nome di Jahwè (Gen. 4, 26). La forza di questa espressione non sta nel nome Jahwè ma nel termine « invocare », essendo il nome « Jahwè » già in uso nella storia del paradiso. L'espressione è piuttosto una formula. È possibile che Israele dell'età premosaica abbia conosciuto il termine Jau (= Dio). In seguito Dio nella rivelazione dell'Oreb si sarebbe riallacciato a questo nome preesistente, il quale avrebbe ricevuto un ampliamento linguistico (Jahwè), divenendo una forma di imperfetto, ma sopratutto il suo profondo

significato: il nome Jahwè infatti è la più perfetta rivelazione veterotestamentaria che Dio abbia fatto circa la sua essenza.

Il Nuovo Testamento ha accettato i nomi divini veterotestamentari nella forma dei Settanta e ha posto quello di Padre, assai raro nell'A. Testamento, al centro della religione cristiana.

§ 9. L'essenza fisica e metafisica di Dio.

1. L'essenza fisica.

L'essenza fisica di Dio è la somma degli attributi che la ragione e la rivelazione ci fanno conoscere in Lui e quali il IV Concilio Lateranense e il Concilio Vaticano I li hanno enumerati (D. 428, 1782 [DS. 800, 3001]). Il complesso di queste perfezioni costituisce il contenuto della nostra idea cristiana di Dio.

2. L'essenza metafisica.

L'essenza metafisica di Dio è quell'attributo o perfezione che, secondo il nostro modo analogico di concepire, costituisce l'ultima e più profonda ragione del suo essere, lo distingue radicalmente da tutte le creature ed è come la radice di tutte le altre divine perfezioni.

Vi sono in proposito varie opinioni:

a) I *nominalisti* ripongono l'essenza metafisica di Dio nella somma di tutte le sue perfezioni (cumulus omnium perfectionum) e perciò la identificano con la essenza fisica.

b) Gli *scotisti* affermano che l'essenza metafisica di Dio consiste nella infinità radicale (infinitas radicalis), cioè in quella proprietà che esige che Dio possegga tutte le perfezioni in modo infinito. Ma tale modo di vedere lascia aperta la questione circa l'ultimo fondamento dell'infinità: l'infinità è solo un modo di essere, non l'essenza metafisica stessa.

c) Molti *tomisti* vedono l'essenza metafisica di Dio nella sua intellettualità assoluta considerata o come spiritualità assoluta (intelligere radicale) o come pensiero in atto (intelligere actuale, intellectio subsistens). Quest'opinione non coglie la radice di tutte le perfezioni, ma una caratteristica da quella

derivante: l'assoluta spiritualità presuppone l'essere assoluto e il pensare in atto l'essere in atto.

d) L'opinione meglio fondata nella Scrittura e nella Tradizione e sostenuta da molti teologi determina l'essenza metafisica di Dio come lo stesso essere sussistente (ipsum esse subsistens). A differenza delle creature che ricevono l'essere (l'esistenza) da un altro (esse participatum), Dio ha l'essere in virtù della sua essenza da se stesso e per se stesso. Egli è l'essere stesso; è l'essere assoluto o l'essere che sussiste di per se stesso (ipsum esse, esse subsistens, ipsum esse subsistens). Essenza ed esistenza in Dio coincidono. Il concetto dell'essere assoluto esclude ogni limite ed ogni potenzialità. Di conseguenza Dio è la più pura attualità dell'essere, escludendo ogni potenzialità (actus purus sine omni permixtione potentiae).

Questa determinazione dell'essenza metafisica di Dio che deriva da S. Tommaso si avvicina all'opinione sostenuta da molti teologi, la quale ripone tale essenza nell'*aseità* intesa non in senso negativo di non derivazione (ἀγενεσία) o di non dipendenza da una causa — il che è solo un modo di essere —, ma in senso positivo di autoesistenza o perseità.

3. Prova.

a) In Esodo 3, 14-15 Dio ha rivelato il suo proprio nome, quello cioè che ne esprime l'essenza: « Sono colui che sono », ossia sono colui la cui essenza è espressa nelle parole « io sono ». Dio è dunque, semplicemente l'Essente (ὁ ὤν). Tuttavia il popolo di Israele non ha ancora concepito la rivelazione del nome di Dio nel senso filosofico; ha inteso il nome Jahwè nel senso che egli è colui che esiste sempre per il suo popolo, come l'eterno, il fedele, l'aiuto, quale si è rivelato

nella storia di Israele (cfr. Is. 43, 11). Testi posteriori della Scrittura esprimono l'aseità chiamando Jahwè il primo e l'ultimo, l'alfa e l'omega, il principio e la fine, quello che è, era e sarà. Cfr. Is. 41, 4; 44, 6; 48, 12; Ap. 1, 4. 8. 17; 21, 6; 22, 13. Sap. 13, 1 chiama Dio, come Es. 3, 14, l'essente (τὸν ὄντα) e lo contrappone alle cose visibili che hanno ricevuto l'essere da lui. L'aseità contraddistingue Dio da tutti gli altri esseri. Cfr. Is. 42, 8: « Io sono Jahwè, questo è il mio nome. La mia gloria non darò ad altri, nè il mio onore agli idoli ».

b) I Padri e la Scolastica per spiegare la natura di Dio partono da Es. 3, 14 e considerano l'essere assoluto come quel concetto che ci permette di cogliere nel modo più intimo la natura divina. S. ILARIO: « Non si può pensare nulla che sia più proprio di Dio che l'essere » (*De Trin.* I, 5); S. GREGORIO NAZIANZENO osserva a proposito di Es. 3, 14: « Dio sempre fu, è e sarà, o piuttosto: sempre è, poichè *fu* e *sarà* sono parti del nostro tempo e della nostra natura effimera, mentre Egli è colui che è sempre, come si denomina rispondendo a Mosè sul monte. Poichè contenendo tutto in sè Egli ha l'essere senza inizio e senza fine, come un oceano infinito e senza limiti dell'essere » (*Orat.* 45, 3). S. AGOSTINO, riferendosi ad Es. 3, 14, dice che Dio si è designato come l'essere stesso (ipsum esse). Soltanto lui è l'essere immutabile che è il vero essere (*Enarr. in Ps.* 134, 4). S. GIOVANNI DAMASCENO osserva che il nome « l'essente » (*ὁ ὤν*) è, tra tutti i nomi divini, quello più icastico (*De fide orth.* I, 9).

S. BERNARDO dice: « Si può chiamare Dio buono o grande o beato o sapiente o altrimenti, tutto è contenuto nella parola *Est* » (*De consider.* V, 6). S. TOMMASO insegna: cuius (sc. Dei) essentia est ipsum esse (*De ente et essentia*, c. 6). Siccome soltanto in Dio l'essenza consiste nell'essere, egli vede nel nome « l'essente » (qui est) il più appropriato dei nomi di Dio. *S. th.* I, 13, 11.

c) Il concetto dell'*ipsum esse subsistens* soddisfa a tutte le condizioni della definizione dell'essenza metafisica di Dio:

1) L'*ipsum esse subsistens* designa non una semplice ma-

niera di essere, ma quella perfezione che è propria, secondo il nostro modo analogico di concepire, di Dio e costituisce la nota fondamentale della sua natura. Cfr. le prove dell'esistenza di Dio che partono dall'esse participatum per sfociare nell'ipsum esse subsistens.

2) L'*ipsum esse subsistens* distingue radicalmente Dio da tutte le cose create, le quali *hanno* l'essere, ma non *sono* l'essere stesso. L'essere delle creature è un essere limitato, che a confronto con quello di Dio è piuttosto un non essere. « Non sono paragonabili con quello perchè sono da quello; perchè il vero essere è un essere immutabile, e questo è in lui solo » (*Enarr. in Ps.* 134, 4).

L'*ipsum esse subsistens* distingue Dio anche dall'essere astratto o generale, che esige determinazioni e aggiunte per diventare concreto, esistente, mentre l'essere divino assoluto è tale che nulla gli può essere aggiunto. L'essere astratto è il più povero di contenuto, l'essere assoluto il più ricco. Cfr. S. TOMMASO, *De ente et essentia*, c. 6.

3) L'*ipsum esse subsistens* è pure la radice da cui si possono logicamente far derivare tutte le altre perfezioni divine. Siccome Dio è l'essere assoluto, deve racchiudere in sè tutte le perfezioni dell'essere. Cfr. *S. th.* I, 4, 2 ad 3: nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens.

SEZIONE TERZA

Gli attributi di Dio.

§ 10. Gli attributi di Dio in generale.

1. Nozione.

Gli attributi di Dio sono perfezioni le quali secondo il nostro modo di concepire derivano all'essenza metafisica di Dio e ce la fanno meglio comprendere. Infatti noi non possiamo cogliere l'infinita pienezza dell'essere divino se non « in parti » (1 Cor. 13, 9), in una molteplicità di concetti inadeguati, ciascuno dei quali ci rivela un aspetto o perfezione di Dio.

2. Distinzione tra gli attributi e l'essenza di Dio.

a) **Gli attributi divini sono realmente identici e coll'essenza divina e tra loro.** *De fide.*

La ragione sta nell'assoluta semplicità di Dio. Chi ammette une distinzione *reale* tra l'essenza e gli attributi di Dio, ammette una composizione in Dio e distrugge Dio stesso.

Un concistoro tenuto a Reims nel 1148, alla presenza del Papa Eugenio III, condannò per interposizione di S. Bernardo di Chiaravalle, la dottrina di Gilberto di Poitiers che, secondo l'accusa degli avversari, ammetteva una distinzione reale tra Dio e divinità (Deus-divinitas), tra le persone divine e le loro proprietà (Pater-paternitas) e tra l'essenza divina e gli attributi divini. Tuttavia è difficile dagli scritti di Gilberto provare l'asserita distinzione reale. In opposizione alla dottrina rimproverata a Gilberto, una professione di fede proposta da Bernardo, che però non fu confermata autoritativamente, stabilì l'identità reale di Dio e della divinità, cioè della natura divina e dei suoi soggetti, nonchè di Dio e dei suoi attributi: Credimus et confitemur simplicem naturam divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari quin divinitas sit Deus et Deus sit divinitas... credimus nonnisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse etc. (D. 389). Il Concilio di Firenze dichiarò nel *Decretum pro Iacobitis* (1441): « Omnia in Deo sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio » (D. 703 [DS. 1330]).

Nella Chiesa greca la setta mistico-quietista degli Esicasti o Palamiti (dal nome del monaco Gregorio Palamas † 1359) insegnò nel sec. XIV che esiste una reale distinzione tra l'essenza divina (οὐσία) e la divina energia o attributi operativi

di Dio (ἐνέργεια). Mentre la prima è inconoscibile, la seconda si manifesta all'uomo nello stato di preghiera di quiete (ἡσυχία) sotto forma di una luce divina increata (luce del Tabor). Essi così distinguevano nella divinità un lato superiore ed uno inferiore, invisibile l'uno e visibile l'altro.

La Scrittura accenna all'identità dell'essenza e degli attributi di Dio quando dice: « Dio è l'amore » (I Giov. 4, 8). S. AGOSTINO insegna: « Ciò che Dio ha, egli lo è » (quod habet, hoc est; *De civit. Dei* XI, 10, 1). Gli avversari di Gilberto riassunsero la dottrina della Chiesa, che essi opponevano al suo errore, nella seguente frase attribuita a S. Agostino: Quidquid in Deo est, Deus est.

b) La distinzione non è *puramente logica* (distinctio pure mentalis, rationis ratiocinantis) come sostennero gli Eunomiani nel sec. IV e V ed i nominalisti nel tardo medioevo. Per gli Eunomiani tutti i nomi e gli attributi divini sono sinonimi, che non esprimono altro se non l'agennesia (innascibilità) con la quale, a loro avviso, comprendiamo in modo adeguato l'essenza di Dio. Secondo i nominalisti la distinzione dei vari attributi non ha alcun fondamento in Dio stesso, ma solo negli effetti che egli produce (distinctio cum connotatione effectuum).

Contro l'affermazione di una distinzione puramente mentale sta il fatto che la Scrittura dà a Dio molti attributi i quali non si possono spiegare come sinonimi. Le perfezioni che si manifestano nelle opere di Dio presuppongono che egli le possegga come loro causa. Dio non è buono perchè produce del bene, ma produce del bene perchè è buono.

c) Secondo gli scotisti esiste una distinzione *formale* (distinctio formalis) che sta di mezzo tra la distinzione reale e quella logica. Ammettere però diverse formalità esistenti in atto (actualiter) in Dio prima e indipendentemente dall'operazione della nostra mente, è porre in pericolo l'assoluta semplicità della natura divina.

d) Secondo la dottrina comune la distinzione è *virtuale* (distinctio virtualis vel rationis ratiocinatae sive cum fundamento in re). Il distinguere molti attributi in Dio ha un fondamento reale nella infinita pienezza dell'essere divino. Anche

se l'essenza divina è in sè assolutamente semplice, noi la possiamo conoscere soltanto per mezzo di una moltitudine di concetti. Cfr. *S. th.* I, 13, 4: « Nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma ». Detta distinzione virtuale va precisata come *virtualis minor*, dato che una perfezione divina contiene implicitamente l'altra.

3. Divisione.

Gli attributi divini si dividono in:

a) *negativi* e *positivi* (infinità-potenza); *b*) *incomunicabili* e *comunicabili* (aseità-bontà); *c*) *assoluti* e *relativi* (santità e misericordia); *d*) attributi dell'*essere* e dell'*attività* o della vita, detti anche statici e dinamici (semplicità-onniscienza).

CAPITOLO PRIMO

Gli attributi dell'essere divino.

§ 11. La perfezione assoluta di Dio.

Perfetto è ciò cui manca nulla di quanto deve possedere conformemente alla sua natura. Cfr. *S. th.* I, 4, 1: perfectum dicitur cui nihil deest secundum modum suae perfectionis. Assolutamente perfetto è ciò che riunisce in sè ogni perfezione pensabile ed esclude ogni difetto. Relativamente perfetto è ciò che possiede una natura finita e le perfezioni corrispondenti a questa natura.

Dio è assolutamente perfetto. *De fide.*

Il Concilio Vaticano I insegna che Dio è infinito in ogni perfezione (omni perfectione infinitus; D. 1782 [DS. 3001]). Cfr. Mt. 5, 48: « Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste ». La Scrittura parla in

modo indiretto della perfezione assoluta di Dio quando mette in risalto l'autosufficienza e l'indipendenza di Dio nel confronto di tutti gli altri esseri (cfr. Rom. 11, 34 ss.; Is. 40, 13 ss.; Atti 17, 24-25) ed insegna che Dio contiene in sè tutte le perfezioni delle creature (Eccli. 43, 29): « Egli è tutto » (τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός). Cfr. Rom. 11, 36; Sal. 93, 9.

I Padri provano l'assoluta perfezione di Dio con la infinita pienezza del suo essere. Presentano la perfezione di Dio come la perfezione essenziale, universale e che tutto supera. Scrive IRENEO: « Dio è in tutto perfetto, identico a se stesso, tutto luce, tutto intelletto, tutto essenza e la fonte di tutti i beni » (*Adv. Haer.* IV, 11, 2). S. GIOV. DAMASCENO dice: « L'essere divino è perfetto, non gli manca nulla in bontà, in saggezza e in potenza; è senza principio, senza fine, eterno, illimitato, in breve assolutamente perfetto » (*De fide orth.* I, 5; cfr. Ps. DIONIGI, *De divin. Nom.* 13, 1).

S. TOMMASO fonda speculativamente l'assoluta perfezione di Dio sul fatto che Dio quale causa prima di tutte le cose create contiene virtualmente in sè tutte le perfezioni delle creature, e che quale essere sussistente (ipsum esse subsistens) racchiude in sè ogni essere e perciò anche ogni perfezione. Cfr. *S. th.* I, 4, 2. Riguardo il modo secondo cui le perfezioni create si trovano in Dio, vale questa proposizione: le perfezioni pure sono in Dio *formaliter et eminenter*, quelle miste *virtualiter et eminenter*.

§ 12. L'infinità di Dio.

Infinito è ciò che non ha fine e limiti. Cfr. *S. th.* I, 7: infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. Si distingue tra infinito in potenza (infinitum potentiale) e l'infinito in atto (infinitum actuale). L'infinito potenziale è sempre suscettibile di aumento, ma in realtà è finito e limitato. Perchè non ha limiti determinati viene anche chiamato indefinito. Inoltre si distingue l'infinito assoluto e quello relativo. Il primo è infinito sotto ogni aspetto, il secondo sotto un aspetto determinato (per es. nella durata).

Dio è infinito in ogni perfezione. *De fide.*

Il Concilio Vaticano I dice che Dio è infinito nell'intelletto, nella volontà ed in ogni perfezione (intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitus; D. 1782 [DS. 3001]). Cfr. Sal. 146, 5: « La sua sapienza è senza misura ». Sal. 144, 3: « La sua grandezza è senza fondo » (Settanta e Volgata: infinita).

I Padri chiamano Dio infinito, illimitato, non circoscritto (ἄπειρος, ἀόριστος, ἀπερίγραπτος, infinitus, incircumscriptus). Secondo GREGORIO NISSENO Dio è « sotto ogni aspetto senza limiti » (Quod non sint tres dii; PG 45, 129). Perchè egli è « per sua natura illimitato », non può essere compreso da un concetto umano (*C. Eunomium* 3; PG 45, 601).

Speculativamente l'assoluta infinità di Dio è fondata sul concetto dell'*ipsum esse subsistens*. Poichè Dio non è causato da un altro essere e non è in alcun modo composto, non si dà in lui alcun fondamento per una limitazione del suo essere. Cfr. *S. th.* I, 7, 1.

§ 13. La semplicità di Dio.

Semplice è ciò che non è composto e perciò indivisibile. La composizione è *fisica* quando risulta di parti realmente distinte l'una dall'altra, sia sostanzialmente (materia e forma, corpo e anima) sia accidentalmente (sostanza ed accidente). La composizione è *metafisica*, quando risulta di parti logiche o metafisiche (potenza ed atto, genere e specie).

Dio è assolutamente semplice. *De fide.*

Il IV Concilio Lateranense ed il Concilio Vaticano I insegnano che Dio è una sostanza o natura assolutamente semplice (substantia seu natura simplex omnino; D. 428, 1782 [DS. 800, 3001]). L'espressione *simplex omnino* significa che da Dio è esclusa ogni sorta di com-

posizione, sia quella fisica sia quella metafisica. Ne derivano le proposizioni seguenti:

1. *Dio è un puro spirito*, cioè Dio non è nè corpo nè un composto di spirito e corpo. È bensì vero che il Vecchio Testamento rappresenta Dio in modo umano e sensibile per mezzo di numerosi antropomorfismi ed antropopatismi; tuttavia esso esprime indirettamente la spiritualità di Dio in quanto lo rappresenta come superiore alla materia e come dominatore di essa. Gli uomini per opposizione a Dio vengono frequentemente chiamati « carne » (cfr. Is. 31, 3). Il Nuovo Testamento designa espressamente Dio come spirito. Gv. 4, 24: « Dio è spirito ». 2 Cor. 3, 17: « Il Signore è lo spirito ».

I Padri hanno respinto definendola eresia pazzesca (stultissima haeresis; Gerolamo) l'opinione degli *Audiani* od antropomorfiti i quali, fondandosi su una errata interpretazione di Gen. 1, 26, sostenevano che Dio è un essere corporeo-spirituale come l'uomo. TERTULLIANO, influenzato dallo stoicismo, per cui ogni cosa reale è corporea, attribuisce anche agli esseri spirituali quali Dio e l'anima, una certa corporeità. *Adv. Praxeam* 7: quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.

Speculativamente l'immaterialità di Dio si fonda sulla sua pura attualità. In Dio non c'è alcuna potenza; ora la potenzialità è essenziale per la materia; la materia dunque non può trovarsi in lui. Cfr. *S. th.* I, 3, 1 e 2.

2. *Dio è uno spirito assolutamente semplice*, cioè in Dio non c'è alcuna composizione, nè di sostanza ed accidente, nè di essenza e di esistenza, nè di natura e persona, nè di facoltà ed azione, nè di azione ed azione, nè di genere e specie. La Scrittura esprime l'assoluta semplicità divina quando identifica gli attributi di Dio con la sua natura. Cfr. 1 Gv. 4, 8: « Dio è l'amore ». Gv. 14, 6: « Io sono la via, la verità e la vita ». AGO-

STINO ci dà la ragione profonda della semplicità di Dio: « Deus ideo simplex dicitur, quoniam quod habet, hoc est » (*De civ. Dei* XI, 10, 1). Ciò che Dio ha (sapienza, giustizia, ecc.) è la sua natura, è egli stesso.

Speculativamente la semplicità di Dio risulta dalla sua attualità che esclude ogni composizione. Il composto infatti è posteriore alle parti che lo compongono ed è dipendente da queste. Il composto inoltre presuppone una causa che produca l'unione delle parti e queste sono in potenza rispetto al tutto. Cfr. *S. th.* I, 3, 7. La distinzione virtuale tra l'essenza e gli attributi stessi, non è contro l'assoluta semplicità di Dio poichè i singoli attributi non designano parti della natura divina ma tutta quanta questa medesima natura, benchè sotto punti di vista diversi.

§ 14. L'unicità di Dio.

C'è soltanto un solo ed unico Dio. *De fide.*

La massima parte dei simboli di fede affermano espressamente l'unicità di Dio. Il Niceno-Costantinopolitano dichiara: Credo in unum Deum (D. 54, 86 [DS. 125, 150]). Il IV Conc. Lateranense (1215) dice: Unus solus est verus Deus (D. 428; cfr. 1782 [DS. 800, 3001]). Contro questo dogma fondamentale del Cristianesimo stanno il politeismo pagano ed il dualismo gnostico-manicheo, che ammette due principi increati ed eterni.

L'esistenza di un solo Dio è dottrina fondamentale della rivelazione del Vecchio e del Nuovo Testamento. Deut. 6, 4 (Mc. 12, 29): « Ascolta, Israele, Jahwè è il nostro Dio, Jahwè solo ». L'Apostolo dei Gentili, Paolo, afferma energicamente contro il politeismo pagano la fede nel Dio unico. 1 Cor. 8, 14: « Sappiamo che nel mondo non c'è nessun idolo, ma solo un unico Dio ».

Cfr. Atti 14, 14; 17, 23; Rom. 3, 29; Ef. 4, 6; 1 Tim. 1, 17; 2, 5. Gli dèi pagani non sono veri dèi, ma menzogna e vanità (Ger. 6, 19) e nullità (Sal. 95, 5). Cfr. Sap. 13-15. Contro il dualismo gnostico-manicheo che ammette un principio eterno del male, la Scrittura insegna che il male fisico è causato da Dio stesso (Deut. 32, 29; Is. 45, 6-7) e che il male morale ha la sua origine nell'abuso della libertà umana (Rom. 5, 12).

I Padri fondano l'unità di Dio sulla sua perfezione assoluta e sull'unità dell'ordine del mondo, e la difendono contro i pagani, gli gnostici e i manichei. TERTULLIANO scrive contro Marcione: « L'essere perfetto (summum magnum) deve essere unico altrimenti cesserebbe di essere perfetto... Poichè dunque Dio è l'essere perfetto ha ragione il cristianesimo di dire che o non c'è che un Dio, o non ve ne sono affatto » (*Adv. Marc.* 1, 3). Cfr. il *Pastore* di ERMA, Prec. I, 1; IRENEO, *Adv. haer.* I, 10, 1; II, 1, 1-5; TERTULLIANO, *Apol.* 17; *De praescr.* 13; ORIGENE, *C. Celsum* 1, 23; GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orth.* 1, 5.

S. TOMMASO deduce speculativamente l'unità di Dio dalla sua semplicità, dall'infinità della sua perfezione e dall'unità del mondo. Cfr. *S. th.* I, 11, 3.

La storia comparata delle religioni mostra che lo sviluppo religioso dell'umanità non va dal politeismo al monoteismo, ma viceversa da questo a quello. Cfr. Rom. 1, 18 ss. Così non si può dimostrare che fino all'epoca dei profeti Jahwè era solo il Dio nazionale del popolo israelitico, sicchè nonostante l'adorazione di un solo unico Dio non si negava la fede nell'esistenza di altri dèi (enoteismo). « Non è già il Dio nazionale che sia diventato il Dio universale, ma è il Dio universale che ha stretto alleanza con Israele sul Sinai » (E. KALT, *Bibl. Reallexikon* I, 721).

§ 15. La verità di Dio.

Si distingue tra verità logica, ontologica e morale (veritas in essendo, in cognoscendo, in dicendo et agendo).

1. La verità ontologica di Dio.

La verità ontologica o « verità della cosa » consiste nella corrispondenza di una cosa con la sua idea: adaequatio rei cum idea sive cum intellectu. È l'essere della cosa stessa, in quanto conoscibile. Ens et verum convertuntur.

Il Dio uno è nel senso ontologico vero Dio. *De fide.*

Il IV Concilio Lateranense ed il Concilio Vaticano I designano Dio come Dio vero (Deus verus) perchè egli solo corrisponde compiutamente all'idea di Dio. Cfr. Ger. 10, 10; Gv. 17, 3; 1 Tess. 1, 9.

Come *ipsum esse subsistens*, Dio è l'essere stesso e quindi la *verità stessa* (αὐταλήθεια). Come prima causa esemplare e come prima causa efficiente Dio dà a tutte le cose al di fuori di Lui insieme con l'essere anche la conoscibilità: ogni essere creato è la realizzazione di un'idea divina, la quale viene appresa e pensata dallo spirito creato. In quanto in Dio ci sono le idee di tutti gli esseri reali e possibili, egli è la *verità totale* (παναλήθεια). Come l'essere divino è infinitamente superiore ad ogni essere creato, così la sua verità o conoscibilità supera infinitamente la verità e la conoscibilità delle cose create: in questo senso è la *verità suprema* (ὑπεραλήθεια).

2. La verità logica di Dio.

La verità logica consiste nella corrispondenza del conoscere con l'essere: adaequatio intellectus cum re. La perfezione della conoscenza della verità è dipendente dalla perfezione dell'intelletto.

Dio possiede una intelligenza infinita. *De fide.*

Secondo il Concilio Vaticano I Dio è « infinito nell'intelletto » (infinitus intellectu; D. 1782 [DS. 3001]). Sal. 146, 5: « La sua sapienza è senza misura ». Cfr. Sal. 43, 22; 93, 11; 148, 1-6. L'oggetto del conoscere divino è l'es-

sere divino stesso, nel quale Dio conosce anche, come nella loro causa, tutti gli altri esseri fuori di lui. Siccome in Dio l'oggetto, il soggetto e l'atto del conoscere sono identici, consegue che Dio è la verità logica assoluta. Con questo resta escluso da Dio ogni errore (qui nec falli... potest; D. 1789 [DS. 3008]).

L'assoluta verità divina è la fonte di tutte le conoscenze naturali e soprannaturali dell'uomo. L'intelletto creato è una immagine dell'intelletto divino increato. Da questo hanno origine sia i supremi ed immutabili principi della conoscenza, insiti per natura nello spirito creato, sia le verità soprannaturali che Dio, con speciale atto di condiscendenza, ha manifestato all'uomo (D. 1797 [DS. 3017]).

La verità morale abbraccia la veracità (veritas in dicendo) e la fedeltà (veritas in agendo vel fidelitas): in proposito cfr. § 27, 3.

§ 16. La bontà di Dio.

Si distingue una bontà ontologica, una bontà morale ed una bontà benevola. Qui si tratterà soltanto della prima.

Come il vero ontologico è l'ente in relazione all'intelletto, cioè in quanto conoscibile, così il bene ontologico è l'ente in relazione alla volontà, cioè in quanto appetibile: bonum est ens in quantum est appetibile. Si dice buono in sè (bonum quod) l'essere in quanto possiede le perfezioni convenienti alla sua natura; si dice buono relativamente ad altri (bonum cui) l'essere in quanto è capace di comunicare ad altri le sue perfezioni (bonum est diffusivum sui).

Dio è la bontà ontologica assoluta in sè ed in relazione ad altri. *De fide.*

Il Concilio Vaticano I insegna che Dio è infinito in ogni perfezione (omni perfectione infinitus; D. 1782 [DS. 3001]) e che nella creazione comunica i suoi beni alle creature (per bona quae creaturis impertitur; D. 1783 [DS. 3002]).

Come *ipsum esse subsistens* Dio è la bontà essenziale o la *bontà stessa* (αὐταγαθότης, ipsa bonitas). Come causa di tutte le creature e di tutti i beni creati Dio è la *bontà universale* (παναγαθότης, bonum universale). A causa dell'infinito divario tra la bontà divina e quella delle creature, Dio è il *bene supremo* (ὑπεραγαθότης, summum bonum). Dio solo è la bontà essenziale (Lc. 18, 19: « Nessuno è buono salvo Dio solo »). Le creature posseggono soltanto una bontà derivata e partecipata (1 Tim. 4, 4: « Ogni creatura di Dio è buona »). L'assoluta bontà ontologica di Dio è il fondamento della sua infinita felicità. Dal momento che conosce ed ama se stesso come il bene supremo, possiede e gode se stesso in una felicità senza limiti.

Dio è la bontà ontologica assoluta relativamente ad altri, in quanto è la causa esemplare, efficiente e finale di ogni creatura. Rom. 11, 36: « Tutto è da lui, per mezzo di lui e per lui ».

Per la bontà morale e la bontà benevola di Dio cfr. § 27, 4 e 5.

Appendice: La bellezza di Dio.

Dio è la bellezza assoluta. Cfr. D. 1782. Dio riunisce in sè nel modo più perfetto i tre elementi, che, secondo S. Tommaso (cfr. *S. th.* I, 39, 8), appartengono al concetto del bello: *a*) integritas sive perfectio: Dio è assolutamente perfetto; *b*) debita proportio sive consonantia: Dio, nonostante la sua infinita pienezza dell'essere, è assolutamente semplice; *c*) claritas: Dio come spirito puro e assolutamente semplice è il più chiaro e luminoso degli esseri. La sua bellezza è essenziale, abbraccia ogni bellezza delle creature e la supera in modo infinito. Secondo Sap. 13, 3-5 si può risalire dalle bellezze delle creature alla bellezza molto più grande del creatore. Cfr. Sal. 95, 6; 103, 1; Sap. 7, 29. AGOSTINO, *Conf.* X, 27, 38; XI, 4, 6.

§ 17. L'immutabilità di Dio.

Mutabile è ciò che passa da uno stato ad un altro. Ogni creatura è, a causa della finitezza del suo essere, mutabile.

Dio è assolutamente immutabile. *De fide.*

Il IV Concilio Lateranense ed il Concilio Vaticano I insegnano che Dio è immutabile (incommutabilis; D. 428, 1782 [DS. 800, 3001]). La Scrittura esclude da Dio ogni mutamento e gli attribuisce in modo positivo l'immutabilità assoluta. Giac. 1, 17: « In Dio non c'è alcun cambiamento e nessuna ombra di variazione ». Sal. 101, 27-28: « Essi (i cieli) e i tuoi anni non avran fine ». Cfr. Sal. 32, 11; Is. 46, 10; Ebr. 6, 17. Mal. 3, 6 indica nel nome Jahwè il motivo dell'assoluta immutabilità di Dio: « Io, Jahwè, non mi muto ». L'immutabilità di Dio non esclude affatto la vita e l'attività. Cfr. Sap. 7, 24. 27. AGOSTINO dice: Novit quiescens agere et agens quiescere (*De civ. Dei* XII, 17, 2).

I Padri escludono da Dio ogni mutazione. TERTULLIANO accentua che l'incarnazione del Logos non ha comportato alcuna trasformazione o mutamento di Dio: « D'altronde si deve ritenere Dio come incorruttibile e immutabile, poichè è eterno » (*Adv. Prax.* 27). S. AGOSTINO deduce l'immutabilità di Dio dall'assoluta pienezza dell'essere divino espressa nel nome Jahwè: « L'essere è un nome dell'immutabilità. Tutto quello che si muta cessa di essere ciò che era e comincia ad essere ciò che non era. Il vero essere, il puro essere, l'essere genuino l'ha solo colui che non si muta » (*Sermo* 7, 7).

Per S. TOMMASO il fondamento dell'immutabilità assoluta di Dio sta nella sua pura attualità, nella sua assoluta semplicità e nella sua perfezione infinita. La mutazione implica potenzialità, composizione e imperfezione ed è quindi inconciliabile con Dio che è l'atto puro, l'essere assolutamente semplice ed assolutamente perfetto. *S. th.* I, 9, 1.

Quando Dio opera ad extra, per es. nella creazione del mondo, non compie una nuova azione, ma comincia solo un nuovo effetto dell'eterno consiglio divino. La deliberazione di creare è eterna ed immutabile come l'essere divino stesso, con il quale è identica; temporale e mutabile ne è soltanto l'effetto, il mondo creato. Cfr. AGOSTINO, *De civ. Dei* XII, 17, 2.

§ 18. L'eternità di Dio.

L'eternità è una durata senza principio e fine, senza prima e dopo, un continuo presente (nunc stans). L'essenza dell'eternità è l'assoluta mancanza di successione. La definizione classica è quella di BOEZIO: Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio: L'eternità è il possesso intero, perfetto e simultaneo di una vita interminabile (*De cons. philos.* V, 6). Dall'eternità in senso stretto va distinto l'« aevum » ovvero l'« aeviternitas », cioè la durata degli spiriti creati, che hanno bensì principio, ma non fine e nella loro sostanza non sottostanno a mutamento alcuno (relativa mancanza di successione).

Dio è eterno. *De fide.*

Il dogma afferma che Dio possiede l'essere divino senza principio e senza fine e senza successione in un continuo ed indiviso presente. Il simbolo *Quicumque* confessa: Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus (D. 39 [DS. 75]). Il IV Concilio Lateranense e quello Vaticano I affermano che Dio è eterno (aeternus; D. 428, 1782 [DS. 800, 3001]).

La S. Scrittura attesta i singoli elementi dell'eternità divina. La mancanza di principio e di fine è espressa in Sal. 89, 2: « Prima che nascessero i monti e si formasse la terra e l'universo, di eternità in eternità, tu sei, o Dio ». L'assoluta mancanza di successione è at-

testata in Sal. 2, 7: « Jahwè mi disse: tu sei il mio figlio; io quest'oggi ti ho generato ». Gv. 8, 58: « Prima che ci fosse Abramo, io sono ». Cfr. Sal. 101, 27; 89, 4; 2 Piet. 3, 8.

In lotta contro il paganesimo, che conosceva genealogie degli dèi, i Padri attestano energicamente l'eternità di Dio. Cfr. ARISTIDE, *Apol.* I, 4; TAZIANO, *Or.* 4, 3; ATENAGORA, *Suppl.* 10; IRENEO, *Adv. haer.* II, 34, 2. S. AGOSTINO spiega l'eternità di Dio come un continuo presente: « L'eternità di Dio è la sua essenza stessa, che non ha in sè alcunchè di mutabile. Non v'è nulla di passato, che non sarebbe più, e nulla di futuro, che non sarebbe ancora. V'è soltanto "è", cioè il presente » (*Enarr. in Ps.* 101, 2, 10).

La ragione deduce l'eternità di Dio dalla sua assoluta immutabilità. Il fondamento ultimo dell'eternità di Dio è la sua pienezza assoluta di essere che esclude ogni potenzialità e con questa ogni successione. *S. th.* I, 10, 2-3.

§ 19. L'immensità e l'onnipresenza di Dio.

L'immensità significa la negazione di ogni limitazione spaziale; l'onnipresenza dice la relazione di Dio con lo spazio reale. L'immensità è un attributo negativo ed assoluto, l'onnipresenza positivo e relativo.

1. L'immensità.

Dio è immenso. *De fide.*

Il simbolo *Quicumque* insegna: Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus, sed tamen non tres immensi, sed unus immensus (D. 39 [DS. 75]). Il IV Concilio Lateranense e quello Vaticano I affermano che Dio è immenso (« immensus »; D. 428, 1782 [DS. 800, 3001]).

La Scrittura attesta la trascendenza di Dio su ogni limite di spazio. L'universo non è sufficiente ad abbracciarlo. 3 Re 8, 27: « Vedi, il cielo ed i cieli dei cieli non possono contenerti, tanto meno questa casa che io ho costruita ». Is. 66, 1: « Il cielo è il mio trono e la terra lo sgabello dei miei piedi ». Cfr. Giob. 11, 7-9.

I Padri chiamano Dio illimitato, immenso (ἀχώρητος ἀπερίγραπτος, immensus, incircumscriptus). Cfr. il *Pastore* di ERMA, Prec. I, 1: « In primissimo luogo credo che c'è soltanto un Dio... che tutto abbraccia, mentre egli solo è illimitato ». ATENAGORA, *Suppl.* 10; IRENEO, *Adv. haer.* II, 30, 9. La ragione fonda l'immensità di Dio sull'infinita perfezione del suo essere.

2. L'onnipresenza.

a) Realtà dell'onnipresenza.

Dio è onnipresente nello spazio creato. *De fide.*

L'onnipresenza di Dio è oggetto dell'insegnamento ordinario ed universale della Chiesa ed è contenuta nel dogma della immensità divina come la parte nel tutto.

La Scrittura la descrive chiaramente nel Salmo 138, 7-10: « Dove potrei sottrarmi al tuo spirito, e dove fuggire la tua presenza? Salissi pure al cielo, là sei Tu, e se ponessi il mio campo nell'inferno, sei là. Se prendessi le ali dell'aurora e mi fermassi all'estremità del mare, anche colà la tua mano mi afferrerebbe e la tua destra mi prenderebbe ». Ger. 23, 24: « Non riempio io il cielo e la terra? ». Atti 17, 27-28: « Dio non è distante da ciascuno di noi, poichè in lui noi viviamo, ci moviamo e siamo ». Cfr. Deut. 4, 29; Sap. 7, 24; 8, 1.

S. CLEMENTE DI ROMA si richiama all'onnipresenza per esortare al timore di Dio: « Dove si deve dunque sfuggire e scampare a colui che abbraccia tutto? » (*Cor.* 28, 4). Cfr. TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Ad Aut.* 11, 3; MINUCIO FELICE, *Ottavio* 32, 7; CIPRIANO, *De Dom. or.* 4. La prima monografia sulla presenza sostanziale di Dio nell'universo è dovuta a AGOSTINO con il *Liber de praesentia Dei ad Dardanum* (*Ep.* 187).

S. TOMMASO deduce l'onnipresenza di Dio dalla sua causalità universale. Perchè causa dell'esistenza, egli è intimamente presente ad ogni cosa che è. *S. th.* I, 8, 1.

b) Precisazioni sull'onnipresenza.

A partire da PIETRO LOMBARDO (*Sent.* I, 37, 1) i teologi spiegano la onnipresenza divina in modo più preciso come presenza sostanziale (pr. per essentiam), dinamica (per potentiam), conoscitiva (per scientiam). Per la presenza sostanziale Dio riempie tutto lo spazio, ma come spirito assoluto e puro, e non come un essere dotato di quantità (esclusione della concezione panteista); per la presenza dinamica agisce nelle cose, non come forza naturale, perchè dispone della sua azione come personalità infinitamente perfetta; per la presenza di conoscenza, conosce tutti gli spazi e tutte le cose, perchè è intelligenza infinita.

Per precisare la presenza sostanziale si dice che Dio è nello spazio in modo *repletivo*. Ciò significa che riempie lo spazio senza che questo lo limiti e incida minimamente su di lui. Dio nei confronti del tempo e dello spazio ha una sola relazione di Creatore e di causa, ma non è misurato da essi. Tuttavia in quanto causa non è separato dall'effetto. Dio non è nello spazio in modo *circoscrittivo*, come i corpi, in quanto ciascuna delle loro parti riempie uno spazio particolare, neppure in modo *definitivo*, come le anime nei corpi ove sono presenti con la loro essenza completa, sia in ciascuna parte del corpo, sia nel corpo tutto intero.

Oltre la presenza generale e naturale vi è quella soprannaturale o per grazia nei giusti (Gv. 14, 23; 1 Cor. 3, 16; 6, 19). Tutta particolare è la presenza di Dio nell'umanità di Cristo a motivo dell'unione ipostatica (Col. 2, 9: « In lui abita la pienezza della divinità »).

CAPITOLO SECONDO

Gli attributi dell'attività divina.

La vita è attività spontanea e immanente, la cui forma più perfetta è costituita dalle attività spirituali del conoscere e del volere. Queste si trovano in Dio nella loro massima perfezione; di conseguenza Dio possiede la vita in grado perfettissimo. Cfr. *S. th.* I, 18, 3 ad 2: sicut Deus est ipsum suum esse et suum intelligere, ita est suum vivere.

Il Concilio Vaticano I chiama Dio il Dio vivo (Deus vivus; D. 1782 [DS. 3001]). La Scrittura parla frequentemente del Dio vivo e della vita di Dio. Dio dà forza alle sue affermazioni con questa espressione: «Com'è vero che vivo». Cfr. Deut. 32, 40-41; Is. 49, 18; Ger. 5, 2; Sal. 35, 10; 41, 3. Il popolo d'Israele giura: «Com'è vero che Dio vive». Gesù si definisce «la vita». Gv. 14, 6: «Io sono la via, la verità e la vita». Cfr. Gv. 5, 26; 1 Gv. 5, 20.

AGOSTINO fonda la perfezione della vita divina sull'identità della medesima con l'essere assoluto di Dio. *De Trin.* VI, 10, 11: «In lui (nel Figlio di Dio) veramente si trova la prima e somma vita. Per lui l'essere e la vita non sono alcunchè di divino, ma una sola medesima cosa». Poichè Dio causa l'essere delle creature ne causa pure la vita. Sal. 35, 20: «Presso di te sta la sorgente della vita». Atti 17, 10: «Egli dà a tutti la vita, il respiro e tutte le cose».

I. LA CONOSCENZA O SCIENZA DIVINA

§ 20. La perfezione della conoscenza divina.

1. La conoscenza di Dio è infinita. *De fide.*

Il Concilio Vaticano I dice che Dio è di intelligenza infinita (intellectu infinitus; D. 1782 [DS. 3001]). La

Scrittura definisce Jahwè come il Dio della scienza (Deus scientiarum: 1 Re 2, 3) e dice che la sua sapienza è senza misura: sapientiae eius non est numerus (Sal. 146, 5). Cfr. Sal. 138, 6; Rom. 11, 33.

La ragione fonda l'infinità della sapienza divina: *a*) sulla realtà della *intelligenza creata:* dato il rapporto di causa e di effetto, questa altissima perfezione creata deve trovarsi in Dio come nella sua causa, e precisamente in modo infinito; *b*) sull'ordine e il *finalismo del mondo*, che presuppongono un creatore ed un ordinatore dotato di somma intelligenza; *c*) sull'assoluta *immaterialità* di Dio: l'immaterialità è infatti il fondamento del conoscere, ed il grado dell'intelletto viene determinato dal grado dell'immaterialità. Cfr. *S. th.* I, 14, 1: cum Deus sit in summo immaterialitatis, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis.

2. La conoscenza divina è assolutamente *attuale.*

Siccome Dio è pura attualità (actus purus) non c'è nel suo conoscere alcun passaggio dalla potenza all'atto, non c'è alcun abito, nessuna successione e nessun progresso dal conosciuto allo sconosciuto. La conoscenza di Dio non è nè potenziale, nè abituale, nè discorsiva. Dio conosce tutto con un semplice atto indivisibile (simplici intuitu). Cfr. *S. th.* I, 14, 7.

3. La conoscenza di Dio è *sussistente.*

Dio non solo ha un'attività conoscitiva, ma *è* la sua stessa conoscenza. Perchè egli è assolutamente semplice la sua conoscenza si identifica realmente con la sua essenza. Cfr. *S. th.* I, 18, 3 ad 2: Deus est suum intelligere. *S. th.* I, 14, 4: intelligere Dei est eius substantia.

4. La conoscenza divina è *comprensiva.*

Dall'infinità dell'intelletto di Dio segue che egli esaurisce completamente la sua conoscibilità e quindi comprende se stesso. Cfr. *S. th.* I, 14, 3: Tanta est virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo. Unde manifestum est, quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfecte comprehendit. La Scrittura attesta il carattere comprensivo della conoscenza divina in 1 Cor. 2, 10: « Lo spirito tutto indaga, anche le profondità di Dio ». Cfr. Mt. 11, 27.

5. La conoscenza di Dio è *indipendente da quanto è fuori di lui.*

L'intelletto divino non viene determinato a conoscere dall'esterno, ma dall'interno mediante la sua propria essenza. Gli oggetti fuori di Dio non sono causa (causa determinans), ma soltanto termine della conoscenza divina. Dio conosce tali oggetti non per mezzo di specie intelligibili provenienti da essi; poichè un intelletto che conosce mediante una specie da essa diversa, sta con questa come la potenza all'atto. Ora Dio è pura attualità (actus purus). Cfr. *S. th.* I, 14, 4: In Deo intellectus intelligens et id quod intelligitur, et species intelligibilis et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem.

Le cose fuori di lui, Dio le conosce nella sua propria essenza poichè per quelle reali egli è causa esemplare e causa efficiente e per quelle solo possibili è causa esemplare. Ed è evidente: conoscendo a fondo la propria causalità conosce tutti gli effetti che ne derivano o ne possono derivare, ed in modo altrettanto comprensivo come se stesso.

§ 21. Oggetto e divisione della conoscenza divina.

1. Dio conosce se stesso (scientia contemplationis).

Oggetto primario e formale della conoscenza divina è Dio stesso.

Dio conosce se stesso *immediatamente*, cioè senza un *medium in quo* (cioè un oggetto la cui conoscenza porta alla conoscenza di un altro). Il *medium sub quo* (= lumen rationis) ed il *medium quo* (= species intelligibilis) nell'atto col quale Dio conosce se stesso sono identici con l'essenza divina. Cfr. *S. th.* I, 14, 2: Deus se ipsum intelligit.

2. Dio conosce le cose fuori di lui.

Oggetto secondario e materiale della conoscenza divina sono le cose fuori di lui. Queste comprendono il puro possibile, il reale e il futuro condizionato.

a) **Dio conosce tutto il puro possibile (scientia simplicis intelligentiae).** *De fide.*

Per la dottrina della Chiesa cfr. D. 1782 (DS. 3001): intellectu infinitus. La Scrittura insegna che Dio sa tutto, quindi anche il puro possibile. Est. 14, 14: « Signore, tu sai tutto ». 1 Cor. 2, 10: « Lo spirito (Dio) scruta tutto, anche la profondità di Dio ». Poichè Dio comprende la sua infinità imitabilità e la sua onnipotenza, conosce l'intera sfera del possibile. *S. th.* I, 14, 9.

b) **Dio conosce tutto il reale passato, presente e futuro (scientia visionis).** *De fide.*

Per la dottrina della Chiesa cfr. D. 1782 (DS. 3001). La Scrittura attesta l'universalità della scienza divina in numerosi passi. Eccli. 23, 29 (G 20): « Al Signore Iddio furono note tutte le cose prima che fossero create, e anche dopo che furon fatte le vede tutte ». La Provvidenza divina che si estende fino al più piccolo essere presuppone una scienza altrettanto vasta. Cfr. Sal. 146, 4: « Egli determina il numero delle stelle, le chiama tutte con il loro nome ». Sal. 49, 11: « Io conosco tutti gli uccelli del cielo ». Giob. 28, 24; Eccli. 1, 2; Mt. 6, 26; 10, 29. La Scrittura attribuisce a Dio anche la conoscenza dei cuori. Atti 15, 8: « Dio il conoscitore dei cuori ». Sal. 7, 10: « Che scruta cuori e reni ». 1 Par. 28, 9: « Il Signore scruta tutti i cuori e penetra tutti i disegni e tutti i pensieri ». Cfr. Sal. 68, 6; 138, 1-6. La conoscenza dei cuori è una prerogativa tutta propria di Dio. 3 Re 8, 39: « Tu solo conosci il cuore di tutti i figli degli uomini ». Per gli uomini invece il cuore umano resta imperscrutabile (Ger. 17, 9). Cfr. CLEMENTE ROMANO, *Cor.* 21, 3. 9; 27, 6; 28, 1.

Poichè Dio comprende perfettamente se stesso e la sua attività, conosce pure tutte le cose a cui la sua causalità creatrice effettivamente si estende, cioè il reale. La distinzione tra passato, presente e futuro non esiste per la conoscenza divina, dato che per Dio tutto è presente.

Dio conosce anche le azioni future libere delle creature ragionevoli con infallibile certezza. *De fide.*

Insegna il Concilio Vaticano I: « Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius (Ebr. 4, 13), ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt » (D. 1784 [DS. 3003]).

La Scrittura attesta questa verità assai chiaramente nel Sal. 138, 3: « Tu penetri da lontano il mio pensiero... ed ogni mio procedere ti è familiare ». Dan. 13, 42: « Eterno Iddio, che conosci ciò che è celato e tutto sai, prima che avvenga ». Gv. 6, 65: « Gesù sapeva dal principio chi non gli avrebbe creduto e l'avrebbe tradito ».

I Padri si richiamano con predilezione alle profezie. TERTULLIANO, *Adv. Marc.* II, 5: « Che devo dire io sulla sua prescienza, dal momento che ci sono tanti testimoni quanti sono i profeti? ».

Prescienza e libertà. Il dogma dell'infallibile prescienza divina delle azioni libere future non elimina quello della libertà umana (D. 815 [DS. 1555]). I Padri si richiamano al carattere eterno della scienza e ne deducono che Dio, prevedendo le azioni libere future, non impone ad esse alcuna necessità, come non l'impone l'uomo ricordando quelle passate. Cfr. AGOSTINO, *De libero arbitrio* III, 4, 11: « Come tu per mezzo del tuo ricordo non fai che sia necessariamente accaduto ciò che è passato, così anche Dio con la sua prescienza non fa che debba accadere necessariamente ciò che sarà nel futuro ».

La teologia speculativa distingue tra la *necessità antecedente* che precede l'azione e toglie la libertà e la *necessità conseguente* che segue l'azione e quindi non tocca la libertà. Quest'ultima secondo il principio di contraddizione risulta dalla stessa attualità dell'azione (ciò che è fatto non può essere non fatto).

Le azioni libere previste da Dio avvengono infallibilmente o necessariamente, non di necessità antecedente, ma di necessità conseguente. S. TOMMASO usa nel medesimo senso la distinzione tra *necessitas consequentis* e *necessitas consequentiae*. La prima richiede che un effetto segua necessariamente da una causa. L'altra esprime una necessità logica, quale per es. esiste tra le premesse e la conclusione di un sillogismo. Nel caso nostro: quando Dio nella sua eterna prescienza vede alcunchè di presente, secondo il principio di contraddizione è necessario (di necessità conseguente o logica) che ciò avvenga realmente. Cfr. *S. c. G.* I, 67; *De veritate* 24, 1 ad 13.

c) Dio prevede con infallibile certezza anche le azioni libere future condizionate. *Sententia communis.*

Si tratta qui di quelle azioni libere che non avverranno mai, ma che avverrebbero se si realizzassero certe condizioni. I molinisti chiamano la scienza divina che prevede queste azioni *scientia media*, perchè sta di mezzo tra la scienza *necessaria*, con la quale Dio conosce necessariamente se stesso e le sue idee, e la scienza *libera*, con la quale Egli conosce tutto ciò che dipende dalla sua libertà, vale a dire tutto il reale fuori di Lui. I tomisti negano che per la conoscenza delle azioni future condizionate vi sia in Dio una particolare scienza, la quale preceda i liberi decreti della sua volontà.

La Scrittura attesta positivamente che Dio possiede la conoscenza certa delle azioni future libere condizionate (futuribili); Mt. 11, 21: « Guai a te Korazin, guai a te Betsaida! Perchè se in Tiro e in Sidone fossero avvenute le meraviglie che avvennero in te, avrebbero da tempo fatta penitenza in cilicio e in cenere ». Cfr. Sap. 4, 11.

I Padri attestano la prescienza divina del futuro condizionato, quando insegnano che Dio non ascolta sempre la nostra richiesta di beni terreni, per impedirne un cattivo uso, ovvero che Dio fa morire un uomo anzi tempo per impedirgli la dannazione eterna. Cfr. *De Infantibus, qui praemature abripiuntur* di GREGORIO NISSENO.

La ragione fonda la prescienza divina del futuro condizionato sull'infinita perfezione della scienza divina, sull'infallibilità della provvidenza divina e sulla prassi della preghiera della Chiesa.

§ 22. Il mezzo della prescienza divina delle azioni libere delle creature ragionevoli.

Il mezzo con cui Dio conosce dall'eternità con infallibile certezza tutti gli oggetti fuori di lui, e quindi anche le azioni libere (quelle condizionate comprese) delle creature ragionevoli, è la sua propria essenza. Circa la questione *come* Dio conosca nella propria essenza le azioni future libere, c'è diversità di opinioni.

a) Secondo R. BELLARMINO († 1621) la prescienza divina delle azioni future libere delle creature ragionevoli si fonda sul fatto che Dio ha una conoscenza altamente comprensiva (cognitio supercomprehensiva) della volontà di tali creature. La volontà della creatura è causa delle azioni libere. Ora se Dio conosce perfettamente la causa, conosce anche gli effetti che ne derivano. Si può obiettare contro questa spiegazione che la conoscenza supercomprensiva della volontà libera fonda solo una prescienza moralmente certa delle azioni future libere, mentre la prescienza divina è assolutamente certa.

b) Il *tomismo*, scientificamente fondato dal domenicano DOMENICO BAÑEZ († 1604), afferma che Dio conosce le azioni future delle creature libere nei decreti eterni della sua volontà: quelle assolutamente future in decreti assoluti, quelle condizionate in decreti condizionati o ipotetici. In questi decreti Dio ha stabilito fin dall'eternità l'intero ordine dell'universo anche in rapporto alle creature libere. Il compimento dei consigli eterni di Dio nel tempo avviene per la cosidetta premozione fisica, con cui Dio muove infallibilmente le creature verso le azioni da lui intese, però in un modo confacente alla natura delle creature, sicchè quelle non libere agiscano con necessità, e quelle libere con libertà. Nei decreti eterni della sua volontà Dio prevede con infallibile certezza le azioni future da lui predeterminate.

c) Il *molinismo*, fondato dal gesuita LODOVICO MOLINA († 1600), afferma che Dio conosce le azioni libere future con la scienza media, la quale precede i decreti della volontà ed è da essi indipendente. 1° Con la scienza di semplice intelligenza Dio conosce dall'eternità come ciascuna creatura libera possa agire in tutte le congiunture possibili. 2° Con la scienza media conosce come essa agirebbe in tutte le circostanze possibili, se queste venissero realizzate. 3° Alla luce della scienza media Dio decide con perfetta libertà di realizzare un particolare ordine di condizioni e così viene a conoscere infallibilmente, con scienza di visione, come in queste precise condizioni la creatura libera agisca realmente.

Giudizio. Il *tomismo* mette bene in rilievo l'universale causalità e la sovranità di Dio, ma non invece la libertà umana che sembra difficilmente conciliabile con la premozione fisica. Al contrario il *molinismo* accentua decisamente la libertà umana, mentre dà troppo poca importanza alla causalità universale ed all'assoluta indipendenza di Dio. Inoltre rimane inspiegata la natura della scienza media che è la chiave di tutto il sistema.

§ 23. La scienza divina come causa delle cose.

1. Sapienza creatrice.

Come l'idea illumina e guida la volontà e l'attività dell'artista nell'esecuzione del suo capolavoro, così anche le idee di Dio, che in realtà si identificano con la sua conoscenza, illuminano e guidano la sua volontà nelle operazioni esterne (ad extra). La conoscenza di Dio unitamente alla sua volontà costituisce la causa (esemplare ed efficiente) di tutte le cose finite. Secondo l'uso linguistico della Scrittura questa conoscenza pratica di Dio vien chiamata sapienza (sapientia creatrix).

Cfr. Sal. 103, 24: « Tu hai creato tutte (le tue opere) con sapienza ». Prov. 3, 19: « Jahwè ha creato la terra per mezzo della sapienza ». Sap. 7, 21: « L'artefice di tutto, la sapienza, mi ha istruito ».

Tra i Padri la dottrina delle idee divine è stata sviluppata specialmente da AGOSTINO, in dipendenza dalla teoria platonica delle idee, che egli cristianizzò: mentre per PLATONE tali idee erano ipostasi eterne esistenti accanto a Dio, Agostino le collocò nella mente stessa di Dio e le spiegò come idee eterne identiche alla essenza divina, nella quale Dio riconosce la sua infinita imitabilità attraverso le cose create e finite. Agostino considera le idee divine come causa delle cose. *De Trin.* XV, 13, 22: « Tutte le sue creature, spirituali e temporali, egli (Dio) non le conosce in quanto sono, ma sono in quanto le conobbe. Davvero che non poteva non sapere ciò che avrebbe creato. E poichè lo sapeva, perciò lo creò; e non perchè lo creò, perciò lo seppe ». Cfr. *S. th.* I, 14, 8.

2. Sapienza ordinatrice.

La sapienza divina è anche sapienza ordinatrice (sapientia disponens) poichè comunica a tutti gli esseri finalità e ordine, dà loro leggi (sapientia legislativa) e li guida al loro fine (sapientia paedagogica). Sap. 11, 21: « Tutto hai ordinato secondo misura, numero e peso ».

3. Sapienza governatrice.

La sapienza divina è pure sapienza che dirige e governa (sapientia gubernans). Come tale coincide con la provvidenza divina. Sap. 8, 1: « Essa si estende con potenza da un'estremità all'altra (del mondo) e tutto governa con bontà ».

II. LA VOLONTÀ DIVINA

§ 24. La perfezione della volontà divina.

1. La volontà divina è infinita. *De fide.*

Il Concilio Vaticano I insegna che Dio è infinito nella sua volontà (voluntate infinitus; D. 1782 [DS. 3001]). La Scrittura vede nella libera volontà di Dio il fondamento ultimo dell'ordine del mondo (Sal. 134, 6: « Tutto ciò che vuole, il Signore lo fa in cielo e in terra nei mari e in tutti gli abissi ») e la considera come la norma suprema della moralità (Mt. 6, 10: « Sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra »). I Padri difendono la libertà divina di fronte al fatalismo dei pagani.

La ragione fonda l'infinita perfezione del volere divino sul fatto delle volontà create: come perfezione pura la volontà deve essere attribuita formalmente a Dio, e in grado infinito. Anche l'imperativo categorico della legge morale rimanda a una suprema volontà che domina gli uomini.

2. La volontà di Dio è, come la sua conoscenza, assolutamente *attuale*, *sussistente* ed *indipendente* dalle cose fuori di lui. Poichè Dio è atto puro, non c'è nella sua volontà alcun passaggio dalla potenza all'atto, nessun abito, nessuna successione di atti, ma un unico atto senza successione. E questo atto, per l'assoluta semplicità di Dio, è del tutto identico all'essenza divina. *S. th.* I, 19, 1: « Sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle ». Le cose fuori di Dio sono non causa determinante, ma solamente termine della sua volontà. L'assoluta pienezza dell'essere divino esclude l'amore di concupiscenza. L'ardente desiderio di Dio per la salvezza degli uomini (cfr. Is. 65, 2) è un'espressione del suo amore benevolo (amor benevolentiae) verso le creature, che si manifesta comunicando a loro numerosi benefici.

3. Gli *affetti* in Dio sono, conformemente alla sua natura, manifestazioni puramente spirituali della sua volontà. L'af-

fetto fondamentale è l'amore che in Dio è realmente identico all'essenza: « Dio è amore » (1 Gv. 4, 8). Degli altri affetti spetta a Dio in grado infinito quello della gioia e della felicità (in se et ex se beatissimus; D. 1782 [DS. 3001]). Per quanto riguarda l'odio, Dio per motivo della sua assoluta santità abbomina il peccato, ma non la persona del peccatore: « Tu ami tutti gli esseri e nulla aborri di quanto hai fatto. E invero se tu odiassi cosa alcuna, neppure l'avresti creata » (Sap. 11, 25). Altri affetti come brama, tristezza, speranza, collera possono essere attribuiti a Dio solo in maniera antropomorfica. La collera, nella Scrittura, significa la giustizia punitrice di Dio.

§ 25. L'oggetto della volontà divina.

1. Dio ama se stesso.

Oggetto primario e formale della volontà e dell'amore di Dio è Dio stesso. Il Concilio Vaticano I insegna: Necessario (Deus) amat seipsum (D. 1805 [DS. 3025]). La Scrittura attesta l'amore di Dio verso se stesso quando dice che il fine delle sue operazioni esterne è lo stesso Dio: Is. 43, 7. 25; Ef. 1, 5-6. Cfr. *S. th.* I, 19, 1 ad 3: « Obiectum divinae voluntatis est bonitas sua, quae est eius essentia ».

La ragione deduce tale amore e la sua necessità dal fatto che Dio è il sommo bene e che egli, comprendendo perfettamente se stesso, riconosce nel modo più perfetto la sua infinita amabilità. Da questo riconoscimento scaturisce l'infinito e necessario amore di Dio verso se stesso.

2. Dio ama le creature.

Oggetto secondario e materiale della volontà e dell'amore di Dio sono le cose fuori di lui. Il Concilio Vaticano I insegna che Dio ha chiamato tutte le creature all'esistenza con volontà liberissima (liberrimo consilio,

voluntate ab omni necessitate libera; D. 1783, 1805 [DS. 3002, 3025]). La Scrittura pone in rilievo l'amore di Dio per le sue creature. Sap. 11, 25: « Tu ami tutti gli esseri e nulla aborri di quanto creasti ».

L'amore di Dio per le creature è un *amore di compiacenza* (amor complacentiae), cioè Dio le ama in quanto esse partecipano in modo finito alle sue perfezioni e trovano in lui il loro fine ultimo. L'amore divino per le creature è inoltre un *amore di benevolenza* (amor benevolentiae), cioè Dio le ama in modo assolutamente disinteressato, donando senza la minima ombra di egoismo. L'amore di Dio non viene determinato dalla bontà delle creature, ma esso stesso la produce: amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus (*S. th.* I, 20, 2). Cfr. 1 Gv. 4, 10: « In questo è l'amore: non che noi abbiamo amato Dio, ma che egli ha amato noi ». Il grado dell'amore di Dio verso le creature è assolutamente identico nell'atto divino interno, ma nei suoi effetti esterni varia secondo la maggior o minor amabilità di questi.

3. La volontà divina e il male.

a) Il male fisico.

Il male fisico (dolore, malattia, morte) non è voluto da Dio direttamente (per se) ossia in quanto male o come fine. Sap. 1, 13: « Dio non ha fatto la morte, nè gode che periscano i vivi. Infatti ha creato ogni cosa perchè esistesse ».

Tuttavia Dio vuole il male fisico, tanto il naturale quanto il punitivo, indirettamente (per accidens) cioè come mezzo per ottenere un fine più elevato dell'ordine fisico (ad es. per la conservazione di una vita superiore) o dell'ordine morale (ad es. per punizione o purificazione spirituale). Eccli. 11, 44: « Beni e mali, vita e morte, povertà e ricchezza vengono dal Signore ». Cfr. Eccli. 39, 35-36; Am. 3, 6.

b) Il male morale.

Il male morale, cioè il peccato, che secondo la sua essenza è una negazione di Dio, non è voluto da Dio nè direttamente, nè indirettamente (nec per se nec per accidens), e cioè nè come fine, nè come mezzo per un fine. Il Concilio di Trento ha condannato come eretica la dottrina contraria di Calvino (D. 816 [DS. 1556]). Sal. 5, 5: « Davvero tu non sei un Dio cui piace l'iniquità ». Il peccato Dio lo permette solo (permissive solum; D. 816 [DS. 1556]) perchè rispetta la libertà dell'uomo (Eccli. 15, 14 ss.) e perchè possiede la sapienza e la potenza di cavare il bene anche dal male. Gen. 50, 20: « Voi sì avete ordito contro me del male; ma Dio lo dispose a fine di bene ». Cfr. AGOSTINO, *Enchiridion* 11. In ultima analisi anche il male deve servire al supremo scopo del mondo, la glorificazione di Dio, in quanto manifesta la sua misericordia nel perdono o la sua giustizia nel castigo.

Quando la Scrittura afferma che Dio indurisce l'uomo nel male (cfr. Es. 4, 21; Rom. 9, 18) non vuol dire che egli sia vero e proprio autore del peccato. L'indurimento è una punizione che consiste nella privazione della grazia. Cfr. AGOSTINO, *In Ioan. tr.* 53, 6: « Dio acceca, Dio indurisce in quanto ci abbandona e non ci aiuta » (deserendo et non adiuvando).

§ 26. Le proprietà fisiche della volontà divina.

1. Necessità e libertà.

Dio vuole ed ama se stesso necessariamente, e le cose fuori di lui liberamente. *De fide.*

Il Concilio Vaticano I opponendosi alla dottrina dello gnosticismo, del manicheismo, del fatalismo, del panteismo e dell'ottimismo cosmologico, ha definito: Si quis

dixerit, Deum non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum, anathema sit (D. 1805 [DS. 3025]). La Scrittura attesta la libertà di Dio nella creazione, nella redenzione e nella distribuzione della grazia. Sal. 134, 6: « Tutto ciò che vuole il Signore lo fa in cielo e in terra, nei mari e in tutti gli abissi ». Ef. 1, 5: « Dio ci ha predestinati ad essere figli suoi adottivi per mezzo di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà ». 1 Cor. 12, 11: « Distribuisce a ciascuno in particolare i suoi doni come vuole ». CLEMENTE ROMANO scrive: « Quando vuole e come vuole, farà tutto » (*Cor.* 27, 5).

Ogni imperfezione inerente alla libertà creata va eliminata dalla libertà divina. Essa non deve perciò essere intesa come libertà di *contrarietà*, ossia come libertà di scegliere tra bene e male, poichè la possibilità di volere il male è certo un segno, ma non l'essenza della libertà, e significa piuttosto imperfezione: velle malum nec est libertas nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum (S. TOMMASO, *De verit.* 22, 6). La libertà divina è libertà di *contraddizione*, cioè possibilità di agire o di non agire (ad es. creare il mondo), e libertà di *specificazione*, cioè la possibilità di scegliere tra diverse azioni moralmente buone o indifferenti (ad es. creare questo o un altro mondo).

2. Onnipotenza.

La potenza è il principio che esegue ciò che l'intelletto conosce e la volontà comanda: principium exequens id, quod voluntas imperat et ad quod scientia dirigit (*S. th.* I, 25, 1 ad 4). L'onnipotenza di Dio significa che egli può fare tutto ciò che può volere, ossia ogni reale e possibile.

Dio è onnipotente. *De fide.*

Il simbolo apostolico professa: Credo in Deum Patrem omnipotentem; similmente gli altri simboli di fede. Cfr.

D. 428, 1782 (DS. 800, 3001). La Scrittura accenna all'onnipotenza di Dio con il nome « El » e specialmente « El shaddai » (παντοκράτωρ, omnipotens). Essa attesta che per Dio nulla è impossibile. Lc. 1, 37: « Niente è impossibile a Dio ». Mt. 19, 26: « A Dio tutto è possibile ». Mt. 3, 9: « Io vi dico che Dio da queste pietre può far sorgere figli ad Abramo ». Cfr. Gen. 18, 14. I Padri assegnano assai di frequente a Dio l'attributo « onnipotente ».

La ragione deduce l'onnipotenza di Dio dal fatto che egli è atto puro, perfezione assoluta. La potenza attiva di un essere infatti è commisurata al grado della sua attualità o perfezione: unumquodque agit, secundum quod est in actu (*S. th.* I, 25, 1 ad 1). All'infinita perfezione o attualità di Dio corrisponde dunque una potenza (intensivamente) infinita, la quale si estende a tutto ciò che è reale e possibile (estensivamente infinita). Poichè la potenza di Dio si identifica con la sua essenza, è evidente che non può estendersi a ciò che sarebbe contro la sua stessa essenza divina e i suoi attributi. Pertanto Dio non può mutare, mentire, fare che il passato non sia passato (contro la dottrina di Pier Damiani) nè fare esistere ciò che abbia in sè qualcosa di contraddittorio. Cfr. 2 Tim. 2, 13: negare seipsum non potest. AGOSTINO, *De civ. Dei*, V, 10, 1; *S. th.* I, 25, 4.

Dio ha imposto alla sua onnipotenza un certo qual limite nel senso che si è liberamente deciso, tra i molti ordini del mondo possibili, a realizzarne uno ben determinato. La potenza di Dio, che si manifesta nell'ambito dell'attuale ordine del mondo, vien detta *potentia ordinata* per distinguerla dalla *potentia absoluta*.

3. La sovranità assoluta di Dio.

Dio è il Signore del cielo e della terra. *De fide* (D. 1782 [DS. 3001]).

Dalla manifestazione della onnipotenza di Dio deriva la sua sovranità assoluta. Essa comprende un *illimitato*

potere di governo (dominium iurisdictionis) e un *illimitato diritto di proprietà* (dominium proprietatis) su ogni cosa creata ed esige dalle creature razionali un riconoscimento senza riserve, che praticamente consiste nell'accettare la rivelazione di Dio, osservare i suoi comandamenti e rendergli il culto di adorazione. Tale potere e tale diritto di Dio trovano il loro fondamento nella creazione del mondo e nella redenzione degli uomini. Cfr. Sal. 144, 11; Est. 13, 9; 1 Tim. 6, 15; Sal. 23, 1 s.; 88, 12; 1 Cor. 6, 20.

§ 27. Le proprietà morali della volontà divina.

1. Giustizia.

Mentre giustizia in senso più ampio equivale a dirittura morale o a santità soggettiva, in senso più stretto e proprio è la costante e perpetua volontà di dare a ciascuno il suo: constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuendi (Ulpiano).

Dio è infinitamente giusto. *De fide.*

Secondo la dottrina del Concilio Vaticano I Dio è infinito « in ogni perfezione » e quindi anche nella giustizia (D. 1782). La Scrittura attesta in diversi luoghi la giustizia di Dio. Sal. 10, 8: « Giusto è il Signore ed ama le giuste azioni ». Sal. 118, 137: « Giusto sei Tu, o Signore, e giusti sono i tuoi giudizi ». Cfr. Ger. 23, 6; Mt. 16, 27; 25, 31 ss.; Gv. 17, 25; Rom. 2, 2 ss.; 3, 25 s.; 2 Tim. 4, 8.

I Padri difendono la giustizia punitiva di Dio contro Marcione che affermava una opposizione inconciliabile tra il Dio giusto e punitore dell'Antico Testamento e il Dio benevolo e clemente del Nuovo Testamento e

giungeva così ad ammettere due divinità. Ireneo gli oppone che la giustizia di Dio non può esistere senza la bontà, e la bontà senza la giustizia. Cfr. IRENEO, *Adv. haer.* III, 25, 2-3; IV, 40, 1-2; TERTULLIANO, *Adversus Marcionem* I-II.

Poichè Dio è il Creatore e il Signore dell'universo, non c'è alcuna norma sopra di Lui, ma è Lui stesso la norma suprema: Deus sibi ipsi est lex (*S. th.* I, 21, 1 ad 2). La *giustizia legale* che disciplina il rapporto giuridico del singolo con la comunità è attribuita a Dio in quanto Egli preordina le creature al bene comune per mezzo della legge naturale e di quella morale. La *giustizia commutativa*, che disciplina il rapporto giuridico tra i singoli, non può essere attribuita a Dio nel senso proprio, poichè manca tra il creatore e la creatura l'eguaglianza del rapporto: la creatura a motivo della sua completa dipendenza dal creatore non può obbligarlo a ricambiarle alcunchè. La *giustizia distributiva* che disciplina il rapporto giuridico della comunità verso il singolo, appartiene a Dio in senso proprio: dal momento che Dio ha creato il mondo per libera determinazione, è proprio della sua sapienza e bontà dare alle creature tutto quanto abbisognano nell'adempimento del loro compito e nel raggiungimento del loro fine. La giustizia distributiva di Dio si manifesta inoltre nel fatto che egli, come giudice senza accettazione di persone (Rom. 2, 11), premia il bene (iustitia remunerativa) e punisce il male (iustitia vindicativa).

La pena che Dio infligge ai peccatori non è soltanto un mezzo di correzione e di intimidazione, come vollero Benedetto Stattler († 1797) e Giorgio Hermes († 1831), ma ha sopratutto per scopo l'*espiazione* dell'offesa recata a Dio ed il ristabilimento dell'ordine morale distrutto dal peccato. Deut. 32, 41: « Farò vendetta dei miei nemici, e renderò il dovuto a quelli che mi odiano ». Rom. 12, 19: « Sta scritto: A me appartiene la vendetta, io darò la retribuzione, dice il Signore ». La pena dell'inferno è per i dannati, a causa della sua durata eterna, soltanto vendicativa. (Mt. 25, 41. 46). D'altra parte, il carattere vendicativo della giustizia di Dio non dev'essere esagerato nel senso che egli non possa condonare i peccati senza una completa soddisfazione, come,

seguendo ANSELMO DI AOSTA († 1109), pensarono Onorato Tournely († 1729) e Fed. Z. Dieringer († 1876). Essendo Dio signore e padrone assoluto, gli appartiene anche il diritto di grazia, cioè la libertà di perdonare il peccatore pentito senza una conveniente soddisfazione o anche senza soddisfazione alcuna. Cfr. *S. th.* III, 46, 2 ad 3; I, 25, 3 ad 3.

2. Misericordia.

La misericordia di Dio è la sua benevola bontà in quanto soccorre alla miseria delle creature, specialmente a quella del peccato.

Dio è infinitamente misericordioso. *De fide.*

Per la dottrina della Chiesa cfr. D. 1782 (DS. 3001): omni perfectione infinitus. La Chiesa prega: Deus, cuius misericordiae non est numerus et bonitatis infinitus est thesaurus (Or. pro gratiarum actione).

A Dio, Essere perfettissimo, si deve attribuire non il sentire compassione — Dio non può soffrire — ma soltanto l'effetto della misericordia, ossia l'eliminazione della miseria: misericordia est Deo maxime attribuenda, tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum (*S. th.* I, 21, 3). La Scrittura non attesta alcun altro attributo così energicamente come la misericordia. Sal. 102, 8: « Pietoso ed indulgente è il Signore, paziente e pieno di bontà ». Sal. 144, 9: « Buono è il Signore verso tutti, e la sua misericordia si spande su tutte le creature ». Cfr. Sal. 117, 1-4; Sal. 135; Sap. 11, 24 ss.; Lc. 6, 36; 2 Cor. 1, 3; Ef. 2, 4. Nell'incarnazione il Figlio di Dio ha preso una natura umana, in cui poteva avere anche il sentimento della compassione. Ebr. 2, 17: « Egli doveva in ogni cosa essere fatto simile ai suoi fratelli, per poter diventare, per quel che concerneva le relazioni loro con Dio, un pontefice mi-

sericordioso e degno di fiducia, affin di compiere l'espiazione dei peccati del popolo ». Cfr. Ebr. 4, 15. I Vangeli, sopratutto quello di Luca, descrivono la misericordia dell'Uomo-Dio verso ogni misero, specialmente verso i peccatori.

Misericordia e giustizia sono congiunte in Dio in mirabile armonia. Sal. 24, 10: « La condotta di Dio è tutta bontà e fedeltà (misericordia et veritas) per coloro che osservano il patto e gli ordini di Lui ». Cfr. Sal. 84, 11. La giustizia (distributiva) di Dio è radicata nella misericordia, poichè il motivo più profondo per cui Dio elargisce alle creature doni naturali e soprannaturali e ne remunera le opere buone è il suo amore e la sua misericordia. Il premio dei buoni e la punizione dei cattivi non è solamente opera della giustizia, ma anche della misericordia, poichè Dio ripaga oltre il merito (Mt. 19, 29: centuplum accipiet) e punisce meno del debito (*S. th.* I, 21, 4 ad 1). D'altro canto il perdono dei peccati non è soltanto opera della misericordia, ma anche della giustizia, poichè Dio richiede dal peccatore, come contropartita, pentimento ed espiazione. L'armonica unione della misericordia e della giustizia divina si manifesta nel modo più perfetto nella morte di Cristo in croce. Cfr. Gv. 3, 16; Rom. 3, 25; *S. th.* I, 21, 4.

La misericordia di Dio è non solamente espressione dell'amore e della bontà di Dio, ma anche *manifestazione della sua maestà e potenza.* Sap. 11, 24: « Tu hai pietà di tutti, perchè tutto puoi ». Cfr. la preghiera della Chiesa: « O Dio, che riveli la tua onnipotenza sopratutto quando perdoni con bontà i nostri peccati e compatisci alle nostre miserie » (Decima Domenica dopo Pentecoste).

3. Veracità e fedeltà.

La veracità è la corrispondenza della parola con la mente: adaequatio sermonis cum intellectu. La fedeltà è la concordanza dell'azione con la parola: adaequatio actionis cum sermone.

a) **Dio è assolutamente veritiero.** *De fide.*

Il Concilio Vaticano I dice di Dio che non può ingannare (qui... nec fallere potest; D. 1789 [DS. 3008]). Cfr. D. 1782 (DS. 3001) omni perfectione infinitus. La Scrittura testimonia che Dio è verace e che la menzogna è inconciliabile con la sua natura. Gv. 8, 26: « Chi mi ha mandato è verace ». Tit. 1, 2: « Dio, che non mente ». Ebr. 6, 18: « È impossibile che Dio inganni ». Cfr. Rom. 3, 4.

b) **Dio è assolutamente fedele.** *De fide.*

Cfr. D. 1789, 1782 (DS. 3008, 3001). Sal. 144, 13: « Fedele è Jahwè in tutte le sue parole ». 2 Tim. 2, 13: « Anche se noi siamo infedeli, egli rimane fedele; egli non può certo rinnegare se stesso ». Mt. 24, 35: « Cielo e terra passeranno, ma le mie parole non passeranno ». Cfr. AGOSTINO, *Enarr. in Ps.* 123, 2: Veritas enim (divina) nec falli potest nec fallere.

4. Bontà morale (santità).

La bontà morale o santità consiste nella libertà dal peccato è nella purezza della condotta morale. Il fondamento ultimo della libertà dal peccato e della purezza dei costumi sta nella corrispondenza della volontà con la norma morale.

Dio è la bontà morale assoluta o santità. *De fide.*

La liturgia loda Dio, nel *Sanctus* della Messa, come il Dio santo. La Scrittura testimonia la santità di Dio sia dal lato positivo sia da quello negativo. Deut. 32, 4:

« Fedele è il Signore e senz'alcuna iniquità ». Sal. 5, 5: « Tu non sei un Dio a cui piace l'ingiustizia ». Is. 6, 3 (Trisagion). Sal. 76, 14: « Dio, nella santità è la tua via ». Dio è il « Santo d'Israele » (Sal. 70, 22; 77, 41; spesso in Is.). Lev. 11, 44: « Siate santi, perchè io sono santo! ».

Dio è la santità per essenza perchè la sua volontà è identica alla norma morale. Pertanto l'assenza di peccato in Dio è non solo esenzione da ogni colpa (impeccantia), ma intrinseca (metafisica) impossibilità di peccare.

5. La bontà benevola.

Dio è la bontà benevola assoluta. *De fide.* D. 1782 (DS. 3001).

La bontà benevola o benignità di Dio si manifesta con il fatto che egli, per pura benevolenza, colma le creature di innumeri benefici di ordine naturale e soprannaturale e così le rende partecipi della sua bontà (creazione, conservazione, provvidenza, redenzione, santificazione). Cfr. Mt. 6, 26 ss.; Sal. 144, 15 ss.; Gv. 3, 16; Rom. 8, 32.

II.

LA TRINITÀ

Dopo aver considerato Dio nell'unità della natura dobbiamo studiarne la vita intima, cioè la trinità delle persone. La trattazione si divide in due parti: l'una *positiva*, nella quale si dimostra che il mistero della Trinità è contenuto nella regola di fede prossima (insegnamento della Chiesa) e remota (Scrittura e Tradizione); l'altra, *speculativa* o scolastica, in cui si cerca una certa qual intelligenza o spiegazione del mistero. Di qui le due sezioni seguenti.

SEZIONE PRIMA

La formulazione dogmatica e il fondamento positivo del dogma della Trinità.

CAPITOLO PRIMO

Le eresie antitrinitarie e le definizioni della dottrina della Chiesa.

§ 1. Le eresie.

1. Monarchianismo.

Già alla fine del secolo I eretici giudaizzanti, Cerinto e gli Ebioniti, negarono, partendo da un rigido monoteismo unipersonale, la divinità di Cristo (IRENEO, *Adv. Haer.* I, 26). Alla fine del secolo II il cosidetto monarchianismo insegnò

che in Dio vi è *una sola* persona (monarchiam tenemus). Si divise in due correnti a seconda della posizione circa la persona di Gesù Cristo:

a) Il monarchianismo *dinamico* o *adozianista* sostenne che Cristo non sarebbe che un puro uomo (ψιλός ἄνθρωπος) anche se nato in modo soprannaturale dallo Spirito Santo e dalla Vergine; con il Battesimo sarebbe stato investito di una particolare virtù divina e assunto da Dio alla dignità di figlio suo.

I rappresentanti principali di questa eresia furono *Teodoto il conciatore* di Bisanzio, che verso il 190 si impiantò in Roma e venne escluso dalla comunione della Chiesa dal Papa Vittore I (180-198), *Paolo di Samosata*, Vescovo di Antiochia, deposto come eretico da un sinodo di questa città (nel 268), ed il Vescovo *Fotino di Sirmio*, anch'egli deposto nel 351 da un sinodo della sua città.

b) Il monarchianismo *patripassiano* o *modalista* si tenne fermo alla vera divinità di Cristo e nello stesso tempo alla unipersonalità di Dio, affermando che il Padre sarebbe divenuto uomo in Gesù Cristo ed avrebbe sofferto la passione e la morte.

I rappresentanti principali di questa eresia furono *Noeto di Smirne*, contro cui scrisse IPPOLITO (*Philosophumena* IX, 7-10; X, 27; *Contra haeresim Noeti*) ed il confessore *Prassea* dell'Asia Minore combattuto da TERTULLIANO (*Adv. Praxeam*). *Sabellio* estese l'eresia anche allo Spirito Santo sostenendo che Dio sarebbe una sola ipostasi e tre *prosopa* (πρόσωπον = maschera teatrale, ruolo) corrispondenti ai suoi tre modi di rivelarsi. Il Dio unipersonale nella creazione si rivela come Padre, nella redenzione come Figlio, nell'opera della salvezza come Spirito Santo. Papa Callisto (217-222) scomunicò Sabellio. L'eresia venne brillantemente combattuta dal Vescovo alessandrino Dionigi il Grande (c. 247-254) e condannata dal Papa Dionisio (259-268). Cfr. D. 48-51 (DS. 112-115).

2. Subordinazianismo.

In contrapposizione al modalismo sabelliano, il subordinazianismo ammette in Dio tre distinte persone, negando però alla seconda ed alla terza l'identità di essenza con il Padre e perciò la vera divinità.

a) *Arianesimo*. Il presbitero di Alessandria *Ario* († 336) affermò che il Logos non è eterno. Esso non è generato dal Padre, ma è una sua creatura tratta dal nulla prima di tutte le altre cose create. Per sua natura è diverso dal Padre (ἀνόμοιος donde la denominazione di anomei) mutevole e suscettibile di sviluppo. Non è Dio in senso vero e proprio, ma solo in senso improprio, in quanto, in previsione dei suoi meriti, fu assunto da Dio come figlio. L'eresia fu condannata dal primo Concilio generale di Nicea (325), il quale stabilì, in un simbolo, che Gesù Cristo è figlio di Dio e generato dall'essenza del Padre, che è vero Dio identico per essenza al Padre (D. 54 [DS. 125]).

I *semiariani* presero una posizione intermedia tra gli ariani stretti (anomei) ed i difensori del Conc. Niceno (omousiani). Essi respinsero l'espressione ὁμοούσιος credendo che fosse favorevole al sabellianismo, ma ammisero che il Logos è simile al Padre (ὅμοιος, donde il nome di omei) o in tutto simile (ὅμοιος κατὰ πάντα) o simile per essenza (ὁμοιούσιος donde il nome di omoiusiani).

b) Il *macedonianismo*. I pneumatomachi (= nemici dello Spirito), setta derivata dal semiarianesimo e della quale sin dalla fine del IV secolo (DIDIMO, *De Trin.* II, 10) si disse, ingiustamente a quanto sembra, esser fondatore il vescovo semiariano Macedonio di Costantinopoli († prima del 364), estesero il subordinazionismo anche allo Spirito Santo, in quanto, richiamandosi a Ebr. 1, 14, lo concepivano come creatura ed essere spirituale al servizio di Dio come gli Angeli. Contro gli esponenti di questa eresia S. ATANASIO, i tre grandi padri della Cappadocia (BASILIO, GREGORIO NAZIANZENO, GREGORIO NISSENO) e DIDIMO DI ALESSANDRIA difesero la divinità dello Spirito Santo e la sua consustanzialità con il Padre ed il Figlio. L'eresia fu condannata in un sinodo ad Alessandria (362) presieduto da S. Atanasio, in uno romano (382) presieduto dal Papa Damaso (D. 74-82 [DS. 168-175]) e, prima di questo, nel secondo Concilio generale di Costantinopoli (381). Il Concilio adottò un simbolo il quale afferma la divinità dello Spirito Santo almeno indirettamente attribuendogli proprietà e attributi divini: Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, qui locutus est per prophetas (D. 86 [DS. 150]).

3. Triteismo.

a) Il commentatore cristiano di Aristotile *Giovanni Filopono* († circa il 566) identificò natura e persona (οὐσία e ὑπόστασις), giungendo quindi al monofisismo in cristologia e al triteismo nella dottrina trinitaria. La tre Persone sono per lui tre individui della Divinità, come tre uomini sono tre individui della specie umana. Egli pertanto pose in Dio un'unità specifica invece dell'unità numerica.

b) Il canonico *Roscellino di Compiègne* († circa il 1120) affermò, partendo dal nominalismo, secondo cui soltanto l'individuo è reale, che le tre persone divine sono tre realtà separate l'una dall'altra (tres res ad invicem separatae), unite soltanto moralmente per accordo di volontà e potenza, come tre anime umane e tre angeli. La sua dottrina venne combattuta da ANSELMO DI AOSTA e condannata in un sinodo di Soissons (1092).

c) *Gilberto di Poitiers* († 1154), partendo dal suo realismo esagerato, ammise una distinzione reale tra Dio e la divinità e per conseguenza anche tra le persone e la natura divina, di modo che in Dio vi sarebbe una quaternità (tre persone + la divinità). Il preteso errore di Gilberto, che non si può provare dai suoi scritti, fu condannato in un concistoro di Reims (1148) alla presenza del papa Eugenio III. D. 389 ss.

d) L'abate *Gioachino da Fiore* († 1202) concepì l'unità delle persone divine come un'unità collettiva (unitas quasi collectiva et similitudinaria). La sua dottrina venne respinta nel IV Concilio Lateranense (1215) che approvò quella di Pietro Lombardo da lui attaccata (Caput Damnamus; D. 431 ss. [DS. 803 ss.]).

e) *Antonio Günther* († 1863) affermò che l'Assoluto in un processo di autosviluppo si pone successivamente come tesi, antitesi e sintesi. La sostanza divina viene così triplicata. Le tre sostanze formerebbero un'unità formale o dinamica in quanto unite tra loro dalla coscienza.

4. Protestantesimo.

Lutero pur criticando la terminologia trinitaria si attenne alla credenza nella Trinità. Tuttavia il soggettivismo che egli proclamò condusse in definitiva alla negazione del dogma delle tre divine persone.

Il *Socinianismo*, fondato da *Fausto Sozzini* († 1604), in base ad un radicale razionalismo, sostiene un concetto di Dio strettamente unitario, che non lascia posto per le persone divine. Cristo sarebbe soltanto uomo e lo Spirito Santo una forza impersonale di Dio.

La *teologia razionalista* contemporanea si attiene spesso alla terminologia trinitaria tradizionale, ma vede nelle tre persone soltanto personificazioni degli attributi divini della potenza, sapienza e bontà. Secondo Harnack la professione trinitaria cristiana è sorta dalla polemica tra Cristianesimo e Giudaismo. In un primo tempo si sarebbe avuta soltanto la formula binaria « Dio e Cristo » da contrapporre come antitesi a Dio e Mosè, più tardi si sarebbe aggiunto lo Spirito Santo.

§ 2. Le definizioni della Chiesa.

In Dio ci sono tre persone, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Ciascuna delle tre persone possiede la stessa essenza divina. *De fide.*

1. La più antica formulazione ufficiale della fede nella Trinità è il *simbolo degli Apostoli*, che sin dal II sec., nella forma dell'antico simbolo battesimale romano, serviva come fondamento dell'insegnamento ai catecumeni e come professione di fede per il battesimo. Esso è costruito sulla formula trinitaria del battesimo che si trova in Mt. 28, 19. Cfr. D. 1-12 (DS. 10-51).

2. Una lettera dottrinale di Papa DIONISIO (259-268) « di capitale importanza » (SCHEEBEN, *Dogmatik*, II, n. 687) al vescovo Dionigi di Alessandria rigetta il sabellianesimo (D. 48-51 [DS. 112-115]).

3. Il *simbolo niceno*, scaturito dalla lotta contro l'arianesimo, sottolinea la vera divinità del Figlio e la sua identità di essenza (omousia) con il Padre.

4. Il *simbolo Niceno-Costantinopolitano*, professione ufficiale di fede del secondo Concilio ecumenico di Costantinopoli (381), scaturito dalla lotta contro l'arianesimo e il macedonianesimo, pone in risalto oltre la divinità del Figlio anche quella dello Spirito Santo (D. 86 [DS. 150]).

5. Un sinodo romano sotto Papa *Damaso* (382) presenta una condanna complessiva delle eresie antitrinitarie dell'antichità, sopratutto del macedonianesimo (D. 58-82 [DS. 152-177]).

6. Il simbolo *Quicumque* (detto di S. Atanasio), che risale non ad Atanasio ma ad uno sconosciuto autore latino del V-VI secolo, contiene un'esposizione molto chiara e precisa dell'insieme della dottrina trinitaria e di quella dell'Incarnazione. Contro il sabellianesimo pone in particolare rilievo la Trinità delle Persone e contro il triteismo l'unità numerica dell'essenza di Dio (D. 39-40 [DS. 75-76]).

7. La più perfetta formulazione ecclesiastica della dottrina trinitaria nell'epoca patristica ci è data dal simbolo dell'*undecimo Concilio di Toledo* (675), formato, come un mosaico, di testi dei Padri (particolarmente di AGOSTINO, FULGENZIO, ISIDORO DI SIVIGLIA) e dei concilii precedenti, in special modo il VI di Toledo del 638 (D. 275-281 [525-532]).

8. Nel medioevo hanno importanza per la formulazione del dogma della Trinità il *IV Concilio Lateranense* (1215), che condannò l'eresia triteistica di Gioachino da Fiore (D. 428 ss. [DS. 800 ss.]), ed il Concilio di Firenze, che, nel *Decretum pro Iacobitis* (1441), espose in sintesi la dottrina trinitaria. Questa esposizione può essere riguardata come la chiave di volta dello sviluppo dogmatico in materia (D. 703 ss. [DS. 1330 ss.]).

9. Nell'età moderna è da ricordare una dichiarazione dottrinale di PIO VI nella Bolla *Auctorem fidei* (1794), in cui egli rigetta l'espressione usata dal sinodo di Pistoia « Deus unus in tribus personis distinctus » e, ritenendola di pregiudizio all'assoluta semplicità di Dio, spiega che si deve dire più giustamente: Deus unus in tribus personis distinctis (D. 1596 [DS. 2697]).

CAPITOLO SECONDO

Prova della Trinità desunta dalla Scrittura e dalla Tradizione.

I. IL VECCHIO TESTAMENTO

§ 3. Accenni alla Trinità nel Vecchio Testamento.

Poichè la rivelazione del Vecchio Testamento è soltanto un'ombra di quella del Nuovo (cfr. Ebr. 10, 1) non dobbiamo aspettarci da essa che accenni al mistero della Trinità.

1. Dio non poche volte parla di sè in *forma plurale*. Gen. 1, 26: « Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza ». Cfr. 3, 22; 11, 7. I Padri, interpretando questi passi alla luce della rivelazione neotestamentaria, pensano che qui la prima persona parli alla seconda e alla terza o anche solo alla seconda. Cfr. IRENEO, *Adv. Haer.* IV, 20, 1. Con maggior probabilità tale forma plurale dev'essere interpretata come una semplice adattazione grammaticale al nome plurale di Dio, Elohim.

2. L'*angelo di Jahwè* delle teofanie del Vecchio Testamento viene spesso chiamato Jahwè, El ed Elohim,

ed egli stesso si rivela come Elohim e Jahwè. Si farebbe qui allusione a due persone divine: una che manda, e l'altra che viene mandata. Cfr. Gen. 16, 7-13; Es. 3, 2-14. I Padri più antichi, riferendosi ad Is. 9, 6 (magni consilii angelus, secondo i Settanta) e Mal. 3, 1 (angelus testamenti), pensarono che l'angelo di Jahwè fosse il Logos. I Padri posteriori, in modo speciale Agostino, e gli scolastici ammisero che il Logos si serviva della mediazione di un angelo creato; si tratterebbe quindi di un'angelofania.

3. Le *profezie messianiche* presuppongono in Dio una distinzione di persone in quanto, preannunciando il Messia mandato da Dio, accennano a Lui come Dio e Figlio di Dio. Sal. 2, 7: « Dio mi ha detto: Tu sei il mio figlio; io quest'oggi ti ho generato ». Cfr. Sal. 109, 1-3; 44, 7; Is. 9, 6; 7, 14.

4. I libri sapienziali rappresentano la *sapienza divina* come ipostasi accanto a Jahwè. Essa procede da Dio da tutta l'eternità (secondo Prov. 8, 24 per generazione) e collabora alla creazione del mondo. Cfr. Prov. 8, 22-31; Eccli. 24, 3-22 (G); Sap. 7, 22 fino ad 8, 1; 8, 3-8. Alla luce della rivelazione neotestamentaria (Gv. 1, 1 ss.; Ebr. 1, 3) si deve vedere nella sapienza del Vecchio Testamento una chiara allusione alla persona divina del Logos.

5. Il Vecchio Testamento parla frequentemente dello « *Spirito di Dio* » o dello « Spirito santo ». Qui non si deve però intendere una persona divina, ma « una forza promanante da Dio che dà vita, fortifica, illumina e spinge al bene » (P. Heinisch). Cfr. Gen. 1, 2; Sal. 32, 6; 103, 30; 138, 7; Is. 61, 1; 63, 10; Ez. 11, 5; Sap. 1, 5-7. Alla luce del Nuovo Testamento molti di questi passi furono riferiti dai Padri e dalla liturgia alla persona dello Spirito Santo, specialmente Sal. 103, 30; Gioe. 2, 28; Sap. 1, 7. Cfr. Atti 2, 16.

6. Si è creduto di scorgere un'allusione alle tre divine persone nel *trisagio* di Is. 6, 3 e nella triplice benedizione sacerdotale Num. 6, 23 ss.; si deve però osservare che nel Vecchio Testamento il numero tre serve per esprimere la perfezione.

Sono falliti i tentativi di far derivare la credenza cristiana della Trinità dalla tarda teologia giudaica o dalla dottrina giudeo-ellenistica di *Filone*. Il *Memra Jahwè*, cioè la parola di Dio, e lo « Spirito Santo » nella teologia giudaica non sono persone divine, ma perifrasi del nome Jahwè. Il *Logos* di Filone non è che lo strumento di Dio nella creazione del mondo. Sebbene sia designato come figlio primogenito di Dio e come secondo Dio, dev'essere inteso solo come personificazione delle forze divine. Esso è essenzialmente diverso dal Logos giovanneo. « Il Logos di Filone è in sostanza la somma delle forze divine che agiscono nel mondo, anche se talvolta appare come persona, mentre il Logos di Giovanni è il Figlio eterno e consustanziale di Dio, cioè sempre e dovunque persona » (A. WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes*, Regensburg, 1948, p. 47).

II. IL NUOVO TESTAMENTO

§ 4. Le formule trinitarie.

1. Gli Evangeli.

a) Secondo Lc. 1, 35 nell'Annunciazione l'Angelo dice: « Lo Spirito Santo (πνεῦμα ἅγιον) verrà sopra di te, e la potenza dell'Altissimo ti ricoprirà, e perciò anche il bambino che nascerà, sarà santo e sarà chiamato figlio di Dio ». Cfr. Lc. 1, 32: « Egli sarà grande, e sarà chiamato figlio dell'Altissimo ». Qui sono nominate tre persone: l'Altissimo, il Figlio dell'Altissimo e lo Spirito Santo. La personalità dello Spirito Santo tuttavia, per la forma neutra del vocabolo greco πνεῦμα e la mancanza dell'articolo, non emerge con piena chia-

rezza, ma si scorge bene se il termine viene interpretato alla luce di Atti 1, 8, dove lo Spirito Santo è sicuramente concepito come persona, e alla luce della tradizione. Atti 1, 8: « Voi riceverete la forza dello Spirito Santo che scenderà su voi ».

b) La teofania dopo il battesimo di Gesù contiene una rivelazione della Trinità. Mt. 3, 16: « Egli vide lo spirito di Dio (πνεῦμα θεοῦ; Mc. 1, 10: τὸ πνεῦμα; Lc. 3, 22: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον; Gv. 1, 32: τὸ πνεῦμα) discendere in forma di colomba e venire sopra di lui. E venne una voce dal cielo che diceva: Questi è il mio Figlio diletto, in cui io mi compiaccio ». Il « Figlio diletto » significa, nel linguaggio biblico, il « figlio unico » (cfr. Gen. 22, 2. 12. 16 secondo M e G; Mc. 12, 6). Lo Spirito Santo appare, sotto un particolare simbolo, come un essere per se sussistente, personale accanto al Padre e al Figlio.

c) Nel discorso di commiato, Gesù promette un altro confortatore (Paraclito), lo Spirito Santo o Spirito di verità, che manderanno Egli stesso ed il Padre. Gv. 14, 16: « Ed io pregherò il Padre e vi darà un altro confortatore che rimanga sempre con voi ». Cfr. Gv. 14, 26 e 15, 26. Lo Spirito Santo, che sarà inviato, si presenta qui chiaramente come persona distinta dal Padre e dal Figlio, che lo inviano. La denominazione « Paraclito » e le attività che gli si attribuiscono (insegnare, rendere testimonianza) presuppongono la sua sussistenza personale.

d) Il mistero della Trinità emerge nel modo più chiaro nel mandato battesimale di Gesù in Mt. 28, 19: « Andate dunque, ammaestrate tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo ».

Che si tratti qui di tre distinte persone emerge, per il Padre e per il Figlio, dalla loro relativa contrapposizione e, per lo Spirito Santo, dall'essere posto perfettamente sullo stesso piano delle altre due persone, cosa impossibile se si trattasse di un attributo. L'unità d'essenza delle tre persone è accennata con il singolare della formula « nel nome » (εἰς τὸ ὄνομα). L'autenticità del passo è garantita dalla concorde tradizione di tutti i manoscritti e di tutte le traduzioni. Nella *Didaché* viene riferito due volte (7, 1. 3).

2. Le lettere degli Apostoli.

a) Pietro, nell'introduzione alla sua prima lettera, si serve di una formula trinitaria di benedizione. 1 Piet. 1, 1 s.: « Agli eletti... secondo la prescienza di Dio Padre, mediante l'opera santificatrice dello Spirito, affinchè diventino ubbidienti e partecipi dell'aspersione del sangue di Gesù Cristo: grazia e pace vi siano moltiplicate ».

b) Paolo chiude la seconda lettera ai Corinti con un augurio trinitario. Cor. 13, 13: « La grazia di nostro Signore Gesù Cristo e la carità di Dio e la comunione dello Spirito Santo sia con tutti voi ». Cfr. 2 Cor. 1, 21 s.

c) Paolo enumera tre diverse specie di doni dello Spirito e le spartisce tra tre donatori, lo Spirito, il Signore (Cristo) e Dio. 1 Cor. 12, 4 ss.: «Vi è differenza tra i carismi, ma non c'è che un medesimo Spirito; e c'è varietà nei ministeri, ma non c'è che un medesimo Signore; e c'è varietà di operazioni, ma non c'è che un medesimo Iddio il quale opera in tutti ». È pure accennata l'unità sostanziale delle tre persone, in quanto tutte queste cose, nel v. 11, sono attribuite al solo Spirito. Cfr. Ef. 1, 3-14 (elezione da parte di Dio Padre, redenzione mediante il sangue di Cristo, sigillazione con lo Spirito Santo); Ef. 4, 4-6 (un solo Spirito, un solo Signore, un solo Dio).

d) L'espressione più compiuta della Trinità delle persone e dell'unità della natura di Dio si ha nel cosidetto *Comma Ioanneum* 1 Gv. 5, 7 s.: « Sono tre che danno testimonianza (nel cielo: il Padre, il Verbo e lo Spirito Santo; e questi tre

sono una cosa sola. E sono tre che danno testimonianza sulla terra) ». La genuinità delle parole tra parentesi lascia però i più seri dubbi: esse mancano in tutti i manoscritti biblici greci fino al XV secolo, in tutte le traduzioni orientali ed anche nei più antichi e migliori manoscritti della Volgata; inoltre non furono usate dai Padri latini e greci dei secoli IV e V nel corso delle grandi dispute trinitarie. Il passo compare la prima volta presso l'eretico spagnolo Priscilliano († 385), ma in forma eretica (haec tria unum sunt in Christo Iesu); dalla fine del V secolo vien citato più frequentemente (nel 484 in un *Libellus fidei* dei vescovi nordafricani FULGENZIO DI RUSPE, CASSIODORO). Siccome fu compreso nell'edizione ufficiale della Volgata e la Chiesa se ne servì per centinaia di anni, può essere considerato come un'espressione dell'insegnamento della Chiesa. Inoltre gli va attribuito il valore di una testimonianza della tradizione.

Nel 1897 la Congregazione dell'Inquisizione dichiarò che la genuinità del passo non poteva essere con sicurezza negata o messa in dubbio; siccome però si venne sempre più chiaramente provando che il passo era spurio, nel 1927 il Santo Ufficio dichiarò che, in seguito ad un accurato esame delle ragioni si poteva negare la genuinità (D. 2198 [DS. 3681-3682]).

§ 5. La dottrina neotestamentaria di Dio Padre.

1. Paternità di Dio in senso improprio.

Spesso la Scrittura parla della paternità di Dio in senso improprio o traslato. Il Dio trino è padre delle creature, sopratutto di quelle dotate di ragione, a motivo della creazione, della conservazione e della provvidenza (ordine naturale) ed in particolare modo a motivo dell'elevazione allo stato di grazia e di filiazione divina (ordine soprannaturale). Cfr. Deut. 32, 6; Ger. 31, 97; 2 Sam. 7, 14; Mt. 5, 16. 48; 6, 1-32; 7, 11; Gv. 1, 12; 1 Gv. 3, 1-2; Rom. 8, 14-15; Gal. 4, 5-6.

2. Paternità di Dio in senso proprio.

Secondo l'insegnamento della rivelazione c'è in Dio anche una paternità in senso vero e proprio, che s'addice soltanto alla prima persona e che costituisce il modello della paternità impropria di Dio e di ogni paternità delle creature (Ef. 3, 14). Gesù considera Dio come suo Padre in un senso unico ed esclusivo. Quand'Egli parla del Padre celeste dice il « Padre mio », o il « Padre tuo », o il « Padre vostro », ma non mai il « nostro Padre ». (Il « Padre nostro » non è la preghiera propria di Gesù, ma quella dei suoi discepoli; cfr. Mt. 6, 9). Espressioni di Gesù che testimoniano la sua identità di essenza con il Padre, attestano nello stesso tempo che la sua filiazione e la paternità di Dio sono da intendere in senso proprio, naturale. Cfr. Mt. 11, 27: « E nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre tranne il Figlio e colui al quale il Figlio avrà voluto rivelarlo ». Gv. 10, 30: « Io ed il Padre siamo una cosa sola ». Gv. 5, 26: « Come il Padre ha in sè la vita, così pure ha dato al Figlio d'aver la vita in se stesso ». Giovanni chiama Gesù l'*unigenito* Figlio di Dio, Paolo il Figlio *proprio* di Dio. Gv. 1, 14: « Noi fummo spettatori della sua gloria, una gloria quale l'*Unigenito* ha dal Padre, pieno di grazia e di verità ». Gv. 1, 18: « L'Unigenito (Volg.: Figlio di) Dio, che è nel seno del Padre, Egli stesso ce l'ha rivelato ». Cfr. Gv. 3, 16. 18; 1 Gv. 4, 9; Rom. 8, 32: « Colui che non ha risparmiato il proprio Figlio »; cfr. Rom. 8, 3.

Come gli Apostoli così anche i nemici di Gesù intesero la paternità di Dio in senso vero e proprio. Gv. 5, 18: « I Giudei cercavano più che mai di ucci-

derlo perchè chiamava Dio suo Padre (πατέρα ἴδιον), facendosi uguale a Dio ».

§ 6. La dottrina neotestamentaria di Dio Figlio.

1. La dottrina giovannea del Logos.

a) Per Giovanni il Logos non è un attributo di Dio od una forza impersonale, ma una *persona*. Questo è già accennato nella denominazione assoluta « ὁ λόγος » senza il complemento « τοῦ θεοῦ », ed è chiaramente espresso nelle parole: « Il Logos era presso Dio » (ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν). La preposizione « presso » (πρός) esprime il fatto che il Logos era presso Dio (dunque non in Dio) e in rapporto con Dio, cioè col Padre (Cfr. Mc. 9, 19). Le espressioni del v. 11: « Venne nella sua casa » e del v. 14: « Il Logos si è fatto carne », possono riferirsi soltanto ad una persona, non ad un attributo divino.

b) Il Logos è una persona *distinta* da Dio Padre (ὁ θεός). Il che emerge dal fatto che il Logos era presso Dio (Cfr. v. 1-2) e specialmente dalla identificazione del Logos medesimo col Figlio unigenito del Padre: « Noi fummo spettatori della sua gloria, una gloria quale l'Unigenito ha dal Padre » (v. 14; cfr. v. 18). Tra Padre e Figlio esiste un'opposizione di relazione.

c) Il Logos è una persona *divina*. V. 1: « Ed il Logos era Dio » (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος). La vera divinità del Logos risulta anche dagli attributi divini che di lui si predicano, quali quello di creatore del mondo (« le cose tutte furono fatte per mezzo di Lui »; v. 3) e dell'eternità (« in principio era il Logos »; v. 1). Che il

Logos sia Dio emerge anche dal fatto che viene presentato come autore dell'ordine soprannaturale, in quanto, come Luce, è il datore della verità (v. 4, 5), e, come vita, è il datore della vita soprannaturale della grazia (v. 12). Cfr. 14: « pieno di grazia e di verità ».

2. La dottrina paolina di Cristo immagine di Dio.

Nella lettera agli Ebrei 1, 3 Paolo chiama il Figlio di Dio « fulgore della gloria e impronta della sostanza di Dio ». Cfr. 2 Cor. 4, 4; Col. 1, 15-16. La denominazione di Cristo come fulgore della gloria di Dio (ἀπαύγασμα τῆς δόξης) richiama la sua consustanzialità con Dio Padre (« Lumen de lumine »). L'espressione « impronta della sostanza di Dio » (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ) insinua anche la sua sussistenza personale presso il Padre. Che poi si tratti, non già di alcunchè di creato, ma di una impronta veramente divina, increata di Dio Padre emerge dagli attributi divini che sono predicati del Figlio di Dio, cioè la creazione e la conservazione del mondo, la remissione dei peccati, il sedere alla destra di Dio (v. 3), la sua eccellenza sugli angeli (v. 4).

§ 7. La dottrina neotestamentaria dello Spirito Santo.

La parola πνεῦμα, sebbene in qualche passo del N. T. designi la natura spirituale di Dio oppure una forza divina impersonale, tuttavia in numerosi luoghi prova che lo Spirito Santo è una Persona divina distinta dal Padre e dal Figlio.

a) Lo Spirito Santo è una vera *persona*. Lo dimostra la formula trinitaria del battesimo in Mt. 28, 19, il nome Paraclito (assistente, consolatore) che può essere attribuito soltanto ad una persona (Gv. 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7; cfr. 1 Gv. 2, 1, dove Gesù vien detto nostro Paraclito = avvocato, intercessore presso il Padre) e il fatto che allo Spirito Santo vengono attribuite azioni personali, per es. insegnare la verità (Gv. 14, 26; 16, 13), testimoniare per Cristo (Gv. 15, 16), conoscere i segreti di Dio (1 Cor. 2, 10), preannunziare avvenimenti futuri (Gv. 16, 13; Atti 21, 11), costituire i vescovi (Atti 20, 28).

b) Lo Spirito Santo è una persona *distinta* dal Padre e dal Figlio. Lo attestano la formula trinitaria del battesimo, la sua apparizione, sotto un simbolo particolare, al battesimo di Gesù, e in modo speciale il discorso di commiato tenuto da Gesù, in cui lo Spirito Santo vien distinto dal Padre e dal Figlio che lo mandano come Colui che vien mandato o dato (Cfr. Gv. 14, 16. 26; 15, 26).

c) Lo Spirito Santo è una persona *divina*. I nomi « Spirito Santo » e « Dio » sono adoperati scambievolmente. Atti 5, 3: « Anania, come mai Satana t'ha così riempito il cuore, che tu cerchi di mentire allo Spirito Santo?... Tu non hai mentito agli uomini, ma a Dio ». Cfr. 1 Cor. 3, 16; 6, 19-20. Nella formula trinitaria battesimale lo Spirito Santo viene eguagliato al Padre ed al Figlio che sono veramente Dio. Gli sono pure riconosciuti attributi divini. Possiede la pienezza della scienza: insegna ogni verità, predice avvenimenti futuri (Gv. 16, 13), penetra nei più intimi segreti di Dio (1 Cor. 2, 10) e nel V. Testamento, ha ispirato i Profeti

(2 Piet. 1, 21; cfr. Atti 1, 16). La *potenza* divina dello Spirito Santo si manifesta nel miracolo dell'Incarnazione del Figlio di Dio (Lc. 1, 35; Mt. 1, 20) e nel miracolo della Pentecoste (Lc. 24, 49; Atti 2, 2-4). Egli è il dispensatore della divina grazia: impartisce i carismi (1 Cor. 12, 11) e infonde la grazia santificante nel battesimo (Gv. 3, 5) e nel sacramento della penitenza (Gv. 20, 22). Cfr. Rom. 5, 5; Gal. 4, 6; 5, 22.

§ 8. La dottrina neotestamentaria dell'unità numerica della natura divina nelle tre Persone.

La dottrina biblica della Trinità delle Persone in Dio può accordarsi con la dottrina biblica fondamentale dell'unicità dell'essere divino (Mc. 12, 29; 1 Cor. 8, 4; Ef. 4, 6; 1 Tim. 2, 5) soltanto se le tre persone sussistono in un'unica natura. L'unità numerica o identità della natura divina nelle tre persone è accennata nelle formule trinitarie (cfr. in modo speciale Mt. 28, 19: In nomine) ed in alcuni passi che parlano della mutua inabitazione (pericoresi) delle persone divine (Gv. 10, 38; 14, 9 ss.; 17, 10; 16, 13 ss.; 5, 19). Cristo ha espressamente affermato l'unità numerica della sua natura divina con quella del Padre in Gv. 10, 30: « Io ed il Padre siamo una cosa sola » (ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν). SANT'AGOSTINO osserva: Quod dixit « unum », liberat te ab Ario; quod dixit « sumus », liberat te a Sabellio (*in Ioan.* Tr. 36, 9). Il termine ecclesiastico che esprime l'unità numerica della natura di Dio è quello di ὁμοούσιος sanzionato dal Concilio di Nicea (325).

III. LA TRADIZIONE

§ 9. La testimonianza della Tradizione sulla Trinità di Dio.

1. Testimonianza dell'antica liturgia della Chiesa.

a) L'antica *liturgia battesimale* contiene una chiara professione di fede trinitaria. Secondo la testimonianza della Didaché (c. 7) il battesimo già nei tempi più antichi veniva conferito « nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo », immergendo il battezzando tre volte nell'acqua o versandogliela tre volte sul capo. Cfr. GIUSTINO, *Apologia* I, 61; IRENEO, *Adv. Haer.* III, 17, 1; TERTULLIANO, *De baptismo*, 13; ORIGENE, *In Ep. ad Rom.* 5, 8; CIPRIANO, *Ep.* 73, 18.

b) Il *Credo* o *simbolo degli Apostoli*, che nella sua forma più antica è identico al simbolo battesimale romano, desume la sua struttura dalla formula battesimale trinitaria. Le *regole di fede*, tramandateci dagli scrittori ecclesiastici del II e del III secolo, non sono che ampliamenti e parafrasi del simbolo battesimale trinitario. Cfr. IRENEO, *Adv. Haer.* I, 10, 1; TERTULLIANO, *De praescr.* 13, *Adv. Prax.* 2, *De virg. vel.* 1; ORIGENE, *De principiis* I, praef. 4-10; NOVAZIANO, *De Trin.* 1. L'intera dottrina trinitaria si trova in modo straordinariamente chiaro nella professione privata di fede, diretta da S. GREGORIO TAUMATURGO († 270) contro Paolo di Samosata.

c) Anche le antiche *dossologie* cristiane esprimono la dottrina trinitaria. L'antichità cristiana conosce due formule: Gloria al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo; Gloria al Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo. Quest'ultima fu travisata dagli ariani in senso subordinazianista, e BASILIO la mutò nel modo seguente: Gloria al Padre con il Figlio insieme allo Spirito Santo (δόξα τῷ πατρὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ, *De Spiritu Sancto* 1, 3). Cfr. *Martirio di S. Policarpo* 14, 3.

2. I Padri preniceni.

Verso il 96 S. CLEMENTE DI ROMA scrive nella sua lettera alla comunità di Corinto: « Non abbiamo noi *un solo* Dio ed *un solo* Cristo e *un solo* Spirito di grazia? » (*Cor.* 46, 6). Egli afferma che Dio ed il Signore Gesù Cristo e lo Spirito Santo sono la caratteristica della speranza degli eletti (58, 2). S. IGNAZIO DI ANTIOCHIA († 107) insegna non soltanto la divinità di Cristo nel modo più preciso, ma si serve anche di formule trinitarie; *Magn.* 13, 2: « Siate sottoposti al Vescovo e gli uni agli altri, come Gesù Cristo, in quanto uomo, fu sottoposto al Padre, e come gli Apostoli lo furono a Cristo e al Padre e allo Spirito Santo ». Cfr. *Magn.* 13, 1; *Ef.* 9, 1.

Gli apologisti tentano di conseguire, con l'aiuto della filosofia (concetto di Logos), una conoscenza scientifica del mistero della Trinità, senza però riuscire a mantenersi sempre immuni da idee subordinazioniste. GIUSTINO insegna che i cristiani, oltre che il creatore dell'universo, adorano in secondo luogo Gesù Cristo, il Figlio del vero Dio ed in terzo luogo lo Spirito profetico (*Apol.* 1, 13). ATENAGORA (177 c.) respingendo l'accusa di ateismo, scrive: « Chi si stupirebbe al sentire chiamare atei coloro che proclamano un solo Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, nei quali essi riconoscono sia la potenza nell'unità, sia la distinzione nell'ordine? » (*Suppl.* 10). Più precise esposizioni della dottrina trinitaria si trovano presso IRENEO (*Adv. Haer.* I, 10, 1; IV, 20, 1; *Epideixis* 6, 47) ed in special modo presso TERTULLIANO (*Adv. Praxeam*). Questi sostiene contro il Sabellianismo la trinità delle persone divine (Ecce enim dico alium esse Patrem et alium Filium et alium Spiritum; c. 9), tenendosi però decisamente attaccato all'unità della sostanza (unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus Deus; c. 2). ORIGENE usa già l'espressione ὁμοούσιος (*In ep. ad Hebr.* 1, 3). La parola τρίας fu usata per designare la trinità delle persone divine per la prima volta da TEOFILO DI ANTIOCHIA (*Ad Autol.* II, 15), mentre il corrispondente vocabolo latino *trinitas* si trova per la prima volta in TERTULLIANO (*Adv. Prax.* 2; *De pud.* 21).

Nell'età prenicena la determinazione più chiara della fede nella trinità delle persone e nell'unità della natura vien data dalla Chiesa romana nella famosa lettera del Papa DIONISIO

(259-268) al vescovo Dionigi d'Alessandria; in essa si ripudia il triteismo, sia il sabellianismo e sia il subordinazianismo (D. 48-51 [DS. 112-115]). La definizione del Concilio di Nicea non rappresentò una innovazione, bensì lo sviluppo organico della dottrina della Chiesa accettata fin dal principio ed elaborata in modo sempre più chiaro dalla teologia scientifica.

3. I Padri postniceni.

I Padri postniceni ebbero sopratutto il compito di provare scientificamente e difendere la consustanzialità del Figlio col Padre, contro l'arianesimo e il semiarianesimo, e la consustanzialità dello Spirito Santo col Padre e col Figlio, contro il macedonianismo. E in ciò si acquistarono particolari meriti ATANASIO IL GRANDE († 373), i tre eminenti cappàdoci BASILIO († 379), GREGORIO NAZIANZENO († 390) il teologo, e GREGORIO NISSENO († 394), CIRILLO DI ALESSANDRIA, e, tra i latini, ILARIO DI POITIERS († 367), l'Atanasio dell'occidente, ed AMBROGIO DI MILANO († 397). L'apice della speculazione trinitaria dei primi secoli della Chiesa fu raggiunta dalla vasta e profonda opera *De Trinitate* dovuta al genio di S. AGOSTINO († 430).

CAPITOLO TERZO

Il fondamento intimo della trinità delle persone.

§ 10. Le processioni divine in generale.

1. Concetto ed esistenza.

Vi sono in Dio due processioni interne. *De fide.*

Processione significa origine di una cosa da un'altra. Si distingue tra processione esterna (processio ad extra vel transiens) e processione interna (processio ad intra vel immanens) a seconda che il termine della processione esce fuori dal principio oppure vi rimane dentro. Secondo il primo modo procedono le creature da Dio, loro causa prima; secondo l'altro

modo procedono, nel seno della SS. Trinità, il Figlio e lo Spirito Santo. La processione interna designa l'*origine di una persona divina da un'altra* mediante la comunicazione della sostanza divina numericamente una.

I simboli di fede professano due processioni divine, la generazione del Figlio e la processione dello Spirito Santo. Cfr. D. 86. (DS. 150). Queste due processioni costituiscono il fondamento per cui in Dio si trovano tre persone o ipostasi realmente distinte tra loro. Il termine « processione » (ἐκπόρευσις, processio) deriva dalla Scrittura: Gv. 8, 42: « Io sono uscito da Dio » (Ego ex Deo processi). Gv. 15, 26: « ... Lo Spirito della verità che procede dal Padre » (Spiritum veritatis, qui a Patre procedit). Ambedue i passi non sono però da riferire alla processione del Figlio e dello Spirito Santo, ma alla loro missione temporale nel mondo. Tuttavia questa missione è un riflesso della precessione eterna.

2. Il soggetto delle processioni divine.

Soggetto delle processioni divine (in senso attivo e passivo) sono le persone divine, non la natura divina. *De fide.*

Il IV Concilio Lateranense (1215), difendendo la dottrina di Pietro Lombardo contro gli attacchi dell'abate Gioachino da Fiore, dichiarò: Illa res (sc. substantia divina) non est generans neque genita nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit (D. 432 [DS. 804]).

La Scrittura parla solo di processione di persona da persona. Il fondamento speculativo della tesi risulta dall'assioma: Actiones sunt suppositorum. Cfr. *S. th.* I, 39, 5 ad 1.

§ 11. La processione del Figlio dal Padre per la via di generazione.

La seconda persona divina procede dalla prima per via di generazione e perciò sta ad essa come Figlio a Padre. *De fide.*

Il simbolo *Quicumque* afferma: Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus (D. 39 [DS. 75]). Cfr. Il simbolo niceno (D. 54 [DS. 125]).

Secondo la testimonianza della Scrittura la prima e la seconda persona sono tra loro in rapporto di una vera e propria paternità e filiazione. Il nome biblico caratteristico della prima persona è quello di Padre, e il nome della seconda è quello di Figlio. Il Padre è più precisamente caratterizzato come « proprio Padre » (πατὴρ ἴδιος; Gv. 5, 18), il figlio come « proprio Figlio » (υἱὸς ἴδιος; Rom. 8, 39) o « figlio unigenito » (υἱὸς μονογενής; Gv. 1, 14. 18; 3, 16. 18; 1 Gv. 4, 9) o « diletto figlio » (υἱὸς ἀγαπητός; Mt. 3, 17; 17, 5) o « vero figlio » (verus Filius; 1 Gv. 5, 20 Volg.). Il Figlio viene così distinto dai figli adottivi di Dio (Rom. 8, 29). Una vera e propria filiazione ha però il suo fondamento soltanto nella generazione naturale. L'eterna generazione del Figlio dal Padre è direttamente attestata dal Sal. 2, 7 e da Ebr. 1, 5: « Tu sei il mio figlio; quest'oggi ti ho generato ». Cfr. Sal. 109, 3 secondo la Volgata: Ex utero ante luciferum genui te (secondo la nuova traduzione dell'Istituto Biblico: Ante luciferum, tamquam rorem, genui te). I Padri ed i Concili del IV secolo provano, in base all'eterna generazione, l'omousia o consustanzialità del Figlio col Padre.

§ 12. La processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio per via di spirazione.

La processione della terza persona, in considerazione del nome proprio che la Scrittura dà a questa persona medesima, vien detta spirazione (πνεῦσις, spiratio).

1. Dottrina della Chiesa.

Lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio come da un solo principio per mezzo di una sola spirazione. *De fide.*

La Chiesa greco-ortodossa sostiene, sin dal secolo IX, che lo Spirito Santo procede soltanto dal Padre. Un Concilio di Costantinopoli convocato nel 879 dal patriarca Fozio respinse come eretico il *Filioque* dei Latini. Il secondo Concilio ecumenico di Lione (1274) al contrario dichiarò: Fideli ac devota professione fatemur, quod Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit (D. 460 [DS. 850]). Cfr. il simbolo del Concilio di Toledo nel 447 (D. 19 [DS. 188]), il simbolo *Quicumque* (D. 39 [DS. 75]), quello dell'XI Concilio di Toledo nel 675 (D. 277 [DS. 527]), il *Caput Firmiter* del IV Concilio Lateranense (D. 428), il *Decretum pro Graecis* e quello *pro Iacobitis* del Concilio di Firenze (D. 691, 703-704 [DS. 1300, 1330-1331]). L'introduzione del *Filioque* nel simbolo niceno-costantinopolitano viene attestata per la prima volta dal III Concilio di Toledo nel 589.

2. Fondamento scritturale.

a) Secondo la dottrina della Scrittura lo Spirito Santo è non soltanto lo Spirito del Padre (Mt. 10, 20: « È lo Spirito del Padre vostro che parla in voi »; cfr. Gv. 15, 26; 1 Cor. 2, 11-12), ma anche lo Spirito del Figlio (Gal. 4, 6: « Dio ha mandato nei vostri cuori lo Spirito del Figlio suo »), lo Spirito di Gesù (Atti 16, 7: « E non lo permise loro lo Spirito di Gesù »), lo Spirito di Cristo (Rom. 8, 9: « Chi non ha lo Spirito di Cristo, non appartiene a lui »), lo Spirito di Gesù Cristo (Fil. 1, 19: « Mercè l'aiuto dello Spirito di Gesù Cristo »). Se la denominazione « Spirito del Padre » esprime un rapporto di origine con il Padre (= spiramen Patris o spiratus a Patre), come ammettono tutti i Greci, così la denominazione « Spirito del Figlio » deve pure esprimere in modo analogo un rapporto d'origine con il Figlio (spiramen Filii o spiratus a Filio).

b) Lo Spirito Santo viene inviato non solo dal Padre (Gv. 14, 16. 26), ma anche *dal Figlio*. Gv. 15, 26: « Il Confortatore che io dal Padre mio vi manderò ». Cfr. Gv. 16, 7; Lc. 24, 49; Gv. 20, 22. La missione esterna è, in certo senso, la continuazione nel tempo della processione eterna. Dalla missione possiamo quindi arguire l'eterna processione. Alla missione corrisponde la processione eterna. Ora poichè, secondo la testimonianza della S. Scrittura, lo Spirito Santo vien mandato dal Padre e dal Figlio, bisogna concludere che procede dal Padre e dal Figlio.

c) Lo Spirito Santo riceve la sua *scienza dal Figlio*. Gv. 16, 13-14: « Vi dirà quanto ascolta... Egli mi glorificherà, perchè riceverà di ciò che è mio per annunziarlo

a voi ». L'ascoltare e il ricevere la scienza per una persona divina può intendersi soltanto nel senso che essa da tutta l'eternità riceve tale scienza, e con questa l'identica essenza divina, da un'altra persona divina per comunicazione della natura. Ora poichè lo Spirito Santo riceve la scienza dal Figlio, deve procedere da lui, come il Figlio, che riceve la sua scienza dal Padre (Gv. 8, 26), procede dal Padre. S. AGOSTINO osserva a proposito di questo passo: « Egli ascolta da colui dal quale procede. Ascoltare per Lui è sapere, sapere è essere » (*In Ioan.* tr. 99, 4).

Che lo Spirito Santo proceda dal Padre e dal Figlio come da un solo principio, e quindi per un'unica spirazione, risulta da Gv. 16, 15: « Tutto quanto ha il Padre, è mio ». Se il Figlio per motivo della sua eterna generazione dal Padre possiede tutto quanto possiede il Padre, fatta eccezione della paternità e della innascibilità, che non sono trasmissibili, deve possedere anche la potenza di spirazione (vis spirativa) e pertanto essere principio relativamente allo Spirito Santo.

3. Prova della tradizione.

I Padri latini danno la preferenza alla formula: *ex Patre et Filio*, i greci a quella *ex Patre per Filium*. TERTULLIANO le usa entrambe. *Adv. Prax.* 4: « Io non derivo lo Spirito se non dal Padre mediante il Figlio » (a Patre per Filium). *Ivi* 8: « Il terzo è lo Spirito da Dio (il Padre) e dal Figlio (a Deo et Filio), come la terza cosa, partendo dalla radice, è il frutto che spunta dal germoglio ». S. AGOSTINO prova la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio (de utroque) con un'ampia dimostrazione scritturale (*In Ioan.* tr. 99, 6; *De Trin.* XV, 27, 48).

S. ATANASIO dichiara: « Il rapporto proprio che abbiamo riconosciuto intercorrere tra il Padre e il Figlio, intercorre

anche tra lo Spirito ed il Figlio. E come il Figlio dice: Tutto quanto il Padre ha, è mio (Gv. 16, 15) così troveremo che tutto questo è anche nello Spirito per mezzo del Figlio » (*Epistola ad Serap.* 3, 1). S. BASILIO insegna che « la bontà essenziale, la santità naturale, la dignità regale del Padre trapassano dal Padre, attraverso l'Unigenito, fin nello Spirito » (*De Spiritu Sancto* 18, 47). I tre cappàdoci (BASILIO, GREGORIO NISSENO, GREGORIO NAZIANZENO) paragonano la relazione reciproca delle tre persone ai tre anelli di una catena, il che presuppone la formula: *ex Patre per Filium.*

Didimo di Alessandria, Epifanio di Salamina e Cirillo di Alessandria si servono, anche se non esclusivamente, della formula latina. Cfr. EPIFANIO, *Ancoratus* 7: « Dalla stessa essenza del Padre e del Figlio è lo Spirito Santo ».

GIOVANNI DAMASCENO, pur contestando che lo Spirito Santo proceda *dal* Figlio, insegna che è lo Spirito del Figlio e che procede dal Padre *per mezzo* del Figlio (*De fide orth.* I, 8. 12). Non nega quindi che il Figlio sia principio, ma solo che sia principio originario come il Padre.

La formula latina e quella greca coincidono sostanzialmente, poichè entrambe attestano che il Padre e il Figlio sono principio, e si completano a vicenda. Se infatti la prima pone sopratutto in risalto l'unicità e l'indivisibilità del principio, la seconda accentua il fatto che il Padre è il principio originario (cfr. AGOSTINO, *De Trin.* XV, 17, 29: de quo procedit principaliter) mentre il Figlio, quale « Dio da Dio », è il principio derivato, in quanto con la sua essenza riceve anche dal Padre la potenza spirativa (D. 691 [DS. 1300]).

4. Fondamento speculativo.

Siccome la distinzione reale delle persone divine è fondata esclusivamente sulla opposizione della relazione di origine (D. 703 [DS. 1330]), non ci sarebbe motivo per la distinzione ipostatica del Figlio e dello Spirito Santo, se lo Spirito Santo non procedesse anche dal Figlio. Cfr. *S. th.* I, 36, 2.

SEZIONE SECONDA

La spiegazione speculativa del dogma della Trinità.

CAPITOLO PRIMO

Spiegazione speculativa delle processioni divine.

§ 13. La generazione del Figlio dall'intelletto del Padre.

1. Dottrina della Chiesa.

Il Figlio procede dall'intelletto del Padre. *Sent. certa.*

Il catechismo romano insegna (I, 3, 8): « Fra tutte le analogie indicate per illustrare la natura e il modo dell'eterna generazione del Figlio dal Padre, la più espressiva sembra esser quella ricavata dal modo come si origina in noi il nostro pensiero. S. Giovanni chiama appunto Verbo il Figlio di Dio. Ora i teologi chiamano verbo l'idea che la nostra mente si forma di sè, intuendo in certo modo se stessa; così, se è lecito stabilire un rapporto tra realtà umane e realtà divine, Iddio comprendendo se stesso, genera in se stesso il Verbo eterno » (ita Deum seipsum intelligens Verbum aeternum generat). La generazione del Figlio dal Padre è perciò da concepirsi come puramente intellettuale ovvero come atto d'intelletto (generatio per modum intellectus).

2. Fondamento positivo.

Nella Scrittura la seconda persona vien chiamata « Verbo di Dio ». Questo nome significa che il Figlio di Dio è il Verbo generato per mezzo di un atto intellettivo (verbum mentis) del Padre, ossia è il prodotto del conoscere del Padre. Il nome « Sapienza », nome proprio della seconda persona (cfr. la dottrina della Sapienza del V. Testamento; 1 Cor. 1, 24), e perciò allusivo alla natura e al modo della sua origine, mostra che il Figlio vien generato per un atto d'intelletto (per modum intellectus) dal Padre. La denominazione « immagine di Dio invisibile » (Col. 1, 15) ovvero « impronta della sostanza di Dio » (Ebr. 1, 3) mostra che la generazione del Figlio avviene per opera di quella operazione del Padre, alla quale è propria per natura una tendenza assimilativa, cioè per mezzo dell'azione intellettiva.

SANT' IGNAZIO d'Antiochia rivolge a Cristo gli appellativi: « parola di Dio » (αὐτοῦ [τοῦ θεοῦ] λόγος; *Magn.* 8, 2), « idea del Padre » (τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη; *Ef.* 3, 2), « conoscenza di Dio » (θεοῦ γνῶσις; *Ef.* 17, 2). Secondo SANT'IRENEO la parola è « emanazione primonata dal pensiero del Padre » (*Epideixis*, 39). S. AGOSTINO ha colto nel modo più profondo la generazione dall'intelletto del Padre: « Quasi pronunciando se stesso, il Padre ha generato il Verbo eguale a sè in tutto e per tutto » (*De Trin.* XV, 14, 23).

3. Fondamento speculativo.

Le processioni trinitarie sono pure attività della vita dello spirito, conoscere o volere. Nella conoscenza divina sono realizzati tutti gli elementi essenziali al concetto di generazione.

Questa secondo la definizione di Aristotile è *origo viventis a principio vivente coniuncto in similitudinem naturae.* Nella vita dello spirito la tendenza assimilativa propria della generazione appartiene soltanto alla conoscenza; poichè chi conosce produce nel suo spirito una immagine (similitudo) dell'oggetto conosciuto, mentre il volere presuppone già una certa qual somiglianza dell'oggetto con colui che vuole (*S. th.* I, 27, 4 ad 2). Ora Dio Padre produce, conoscendo se stesso, la perfetta immagine o somiglianza di sè, il Figlio a lui consustanziale; quindi il Figlio procede dal Padre per generazione.

§ 14. La processione dello Spirito Santo dalla volontà o dal reciproco amore del Padre e del Figlio.

Lo Spirito Santo procede dalla volontà o dal reciproco amore del Padre e del Figlio. *Sent. certa.*

Il Catechismo romano insegna che « lo Spirito Santo procede dalla divina volontà quasi infiammata d'amore » (a divina voluntate veluti amore inflammata; I, 9, 7).

La processione dalla volontà è insinuata dal nome biblico proprio della terza persona « Spirito Santo » (πνεῦμα ἅγιον). Pneuma equivale a vento, respiro, alito, principio vitale, anima, e designa principio di movimento, d'attività. Ora delle potenze spirituali è sopratutto la volontà che dev'essere considerata come principio d'attività. Il nome Pneuma dunque, quale nome proprio della terza persona, allude alla processione dello Spirito Santo mediante un atto della volontà (per modum voluntatis). Anche il verbo πνεῖν, spirare, esprime un rapporto volitivo. Cfr. le espressioni *amorem spirare, odium spirare, spirans minarum* (Atti 9, 1). L'attributo « Santo » accenna del pari alla processione

dalla volontà, poichè la santità ha sede nella volontà. Scrittura e Tradizione attribuiscono allo Spirito Santo le *opere dell'amore*. Cfr. Rom. 5, 5: « L'amore di Dio si è riversato nei nostri cuori, per opera dello Spirito Santo, che ci è stato dato ». L'attribuzione delle opere dell'amore allo Spirito Santo ha il suo fondamento nel carattere personale ed in fine nell'origine dello Spirito Santo medesimo. Ne segue che Egli procede in un atto d'amore (per modum amoris). Per questo motivo i Padri lo chiamano Amore (amor, charitas, dilectio, vinculum amoris, osculum amoris). L'XI Concilio di Toledo (675) dichiara: « (Spiritus Sanctus) simul ab utrisque processisse monstratur, quia charitas sive sanctitas amborum esse cognoscitur » (D. 277 [DS. 527]).

Con la denominazione di « amore » sono connesse quelle di « dono » o « regalo » (δωρεά, δῶρον, donum, munus) che i Padri attribuiscono allo Spirito Santo seguendo la Scrittura. Cfr. Atti 2, 38: « E voi riceverete il dono dello Spirito Santo ». Atti 8, 20: « Vada il tuo denaro in perdizione con te, poichè credi che il dono di Dio si compri a contanti ». Cfr. AGOSTINO, *De Trin.* XV, 19, 33-36. Siccome il dono è espressione dell'amore, anche questo nome dello Spirito Santo rimanda alla sua origine *per modum amoris* e sottolinea il fatto che Egli è il reciproco dono d'amore del Padre e del Figlio.

§ 15. La diversità della spirazione dalla generazione.

Lo Spirito Santo non procede per generazione. *De fide.*

Il simbolo *Quicumque* professa dello Spirito Santo: *nec genitus*, sed procedens (D. 39 [DS. 75]). Perciò lo Spirito Santo non è Figlio di Dio. Scrittura e Tradizione par-

lano esclusivamente di un Figlio unico o Unigenito di Dio, il Logos. La Tradizione contesta recisamente allo Spirito Santo la generazione e la filiazione. Cfr. ATANASIO, *Ep. ad Serap.* I, 16; AGOSTINO, *C. Maxim.* II, 14, 1.

La distinzione tra generazione e spirazione potrebbe essere fondata sul fatto che l'intelletto, da cui vien generato il Figlio, e la volontà da cui procede lo Spirito, sono in Dio virtualmente distinte, e poi sul fatto che è la conoscenza e non la volontà quella che possiede la tendenza assimilativa propria della generazione. Lo Spirito Santo, è come il Figlio, consustanziale al Padre, ma possiede la consustanzialità non a motivo del modo particolare secondo cui procede la seconda persona. Cfr. *S. th.* I, 27, 4.

CAPITOLO SECONDO

Le relazioni e le persone divine.

§ 16. Le divine relazioni.

1. Concetto di relazione.

Per relazione si intende l'ordine od il rapporto di una cosa all'altra (respectus unius ad alterum; *S. th.* I, 28, 3). Al concetto di relazione appartengono tre elementi: un *soggetto* (subiectum), un *termine* (terminus), un *fondamento* (fundamentum) o ragione secondo cui il soggetto si riferisce al termine. La relazione consiste essenzialmente nel puro rapporto *al* termine (esse relativi est ad aliud se habere; *S. th.* I, 28, 2). Può essere reale o logica, mutua o non mutua. Tra soggetto e termine di una relazione vi è una opposizione *relativa*.

2. Quattro relazioni reali in Dio.

Le due processioni stabiliscono in Dio due coppie di relazioni reali mutue o reciproche. In Dio ci sono

così quattro relazioni reali: *a*) quella del Padre al Figlio: la generazione attiva o paternità (generare); *b*) quella del Figlio al Padre: la generazione passiva o filiazione (generari); *c*) quella del Padre e del Figlio allo Spirito Santo: la spirazione attiva (spirare); *d*) quella dello Spirito Santo al Padre e al Figlio: la spirazione passiva (spirari).

Dal dogma della Trinità risulta che le relazioni mutue in Dio non sono soltanto logiche, ma *reali*. Altrimenti la trinità delle persone svanirebbe in una trinità soltanto logica. La distinzione delle tre persone divine infatti non è fondata nell'essenza divina, ma nelle opposte relazioni delle persone tra loro.

3. Tre relazioni in Dio realmente distinte tra loro.

Delle quattro relazioni reali divine tre sono tra loro in opposizione e sono perciò realmente distinte: la paternità, la filiazione e la spirazione passiva. La spirazione attiva è in opposizione soltanto a quella passiva, non con la paternità e la filiazione; di conseguenza essa non è realmente ma solo virtualmente distinta dalla paternità e dalla filiazione.

4. Rapporto delle relazioni trinitarie con l'essenza divina.

Le relazioni in Dio sono realmente identiche con l'essenza divina. *De fide.*

La cosiddetta professione di fede del concistoro di Reims del 1148, contro Gilberto di Poitiers, il quale, a quanto si dice, affermava una distinzione reale tra le persone divine e le loro proprietà (pater-paternitas), dichiarò che in Dio non vi sono cose eterne, si dicano esse *relazioni* o proprietà o singolarità o unità o altro

ancora, che non siano identiche a Dio (quae non sint Deus; D. 391). Gli avversari di Gilberto espressero, in modo positivo, la dottrina del Concilio nella formula: *Quidquid in Deo est, Deus est*. Il Concilio di Firenze dichiarò: (*in Deo*) *omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*, in Dio è tutto una cosa sola ove non c'è opposizione relativa, ossia di relazione (D. 303 [DS. 602]). Ora tra le relazioni divine e l'essenza divina non c'è alcuna opposizione relativa; dunque sono realmente identiche.

L'intima ragione di tale identità è l'assoluta semplicità dell'Essere divino inconciliabile con una reale composizione di sostanza e relazioni.

Tra le relazioni e l'essenza divina esiste tuttavia non soltanto una distinzione puramente logica, ma *virtuale*, in quanto nella relazione è incluso l'ordine al termine correlativo, mentre manca quest'ordine nel concetto di essenza: manifestum est, relatio realiter existens in Deo est idem essentiae secundum rem et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae (*S. th.* I, 28, 2).

§ 17. Le persone divine.

1. I concetti di ipostasi e persona.

Il magistero della Chiesa nel proporre il dogma della Trinità si serve dei concetti filosofici di essenza, natura, sostanza, ipostasi e persona. Cfr. il *Caput firmiter* del IV Concilio Lateranense (1215): tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino. I concetti di essenza, natura e sostanza designano l'essenza fisica di Dio comune alle tre persone, cioè tutto il complesso delle perfezioni divine. L'ipostasi è una sostanza individuale, completa, sussistente in sè (substantia singularis completa tota in se vel substantia incommunicabilis). La persona è un'ipostasi razionale (hypostasis rationalis). BOEZIO (*De duabus naturis*, 3) ne ha dato

la definizione classica: Persona est naturae rationalis individua (= incommunicabilis) substantia. Tra l'ipostasi e la natura c'è questa differenza che l'ipostasi esiste in sè e per sè ed è il soggetto agente (principium quod), mentre la natura è posseduta dall'ipostasi ed è ciò per cui quest'ultima agisce (principium quo).

2. Il rapporto delle relazioni con le persone.

Le tre relazioni tra loro opposte della paternità, della filiazione e della spirazione passiva sono le tre persone od ipostasi divine. La paternità costituisce la persona del Padre, la filiazione quella del Figlio e la spirazione passiva quella dello Spirito Santo.

Al concetto di persona appartengono la sostanzialità e la incomunicabilità o perseità. La *sostanzialità* s'addice alle relazioni in Dio poichè queste sono realmente identiche con l'essenza divina: quidquid est in Deo, est eius essentia (*S. th.* I, 28, 2). L'*incomunicabilità* appartiene soltanto alle tre relazioni opposte di paternità, filiazione e spirazione passiva (la spirazione attiva è comune al Padre ed al Figlio); di conseguenza si riferiscono soltanto a queste tre i due contrassegni essenziali del concetto di persona. La persona divina è perciò una relazione sostanziale, incomunicabile. Cfr. *S. Th.* I, 29, 4: Persona divina significat relationem ut subsistentem.

3. La legge trinitaria fondamentale.

In Dio tutto è uno ove non esiste opposizione di relazione. *De fide.*

Dalla dottrina delle relazioni divine risulta la cosiddetta legge trinitaria fondamentale, espressa per la prima volta da S. ANSELMO DI AOSTA (*De processione Spiritus S.* 2) e solennemente confermata dal Concilio di Firenze nel *Decretum pro Iacobitis* (1441): (in Deo) omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio (D. 703 [DS. 1330]). Secondo questa proposizione la distinzione reale delle persone poggia esclusivamente sull'opposizione delle relazioni.

§ 18. Le proprietà e le nozioni divine.

1. Le proprietà.

Si intende con questo nome una proprietà caratteristica che spetta ad una sola persona divina e la distingue dalle altre due. Le proprietà si dividono in personali o costituenti le persone (personales o personificae, ἰδιώματα ὑποστατικά; cfr. D. 428) e in proprietà delle persone o discriminanti (proprietates personarum, ἰδιώματα τῶν ὑποστάσεων). Alla prima classe appartengono le tre relazioni opposte della paternità, della filiazione e della spirazione passiva. Alla seconda, oltre le tre relazioni ora nominate, appartiene l'innascibilità (innascibilitas, ἀγεννησία) come proprietà del Padre. La spirazione attiva è una proprietà comune di due persone, il Padre ed il Figlio, e perciò non è una proprietà in senso stretto. *S. th.* I, 32, 3: Communis spiratio non est proprietas, quia convenit duabus personis.

Il fatto che il Padre e il Figlio non sono spirati (ἀπνευστία) e il fatto che lo Spirito Santo non è generato e non produce non contano come proprietà, dato che le proprietà esprimono una prerogativa o una dignità (donde anche la denominazione ἀξιώματα, dignitates).

La *agennesia*, nel suo significato letterale, esprime solo la negazione dell'essere generato e perciò, in questo senso, può anche essere enunciata dello Spirito Santo; tuttavia i Padri quasi universalmente la considerano come proprietà del solo Padre. Essi non vi trovano enunciato solo che egli non è generato, ma che è senza origine (ἀγέννητος = ἄναρχος; ingenitus = sine principio), mentre è il principio da cui hanno origine le altre due persone. GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orth.* I, 8: « Il Padre solo non è generato (ἀγέννητος); infatti non ha l'essere da un'altra persona ». Cfr. D. 275, 277 (DS. 525, 527) (XI sinodo di Toledo: il solo Padre ingenitus).

2. Le nozioni.

Le nozioni sono le note o i contrassegni di riconoscimento e di distinzione (γνωρίσματα) delle persone divine. Oggettivamente coincidono con le proprietà. *S. th.* I, 32, 3: Notio

dicitur id, quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. Le nozioni delle singole persone sono: *a*) l'innascibilità e la generazione attiva come contrassegno del Padre, *b*) la generazione passiva come contrassegno del Figlio, *c*) la spirazione passiva come contrassegno dello Spirito Santo. La spirazione attiva è un contrassegno comune del Padre e del Figlio e quindi non va considerata come nozione in senso stretto.

Gli atti *nozionali* sono attività interne divine che servono a far riconoscere ed a distinguere le persone, e sono diversi dagli atti *essenziali* che sono comuni alle tre persone. In Dio ci sono due atti nozionali, il conoscere, per il cui mezzo il Padre genera il Figlio, ed il volere (amore) per il cui mezzo il Padre ed il Figlio spirano lo Spirito Santo. Gli atti nozionali ed essenziali sono oggettivamente identici; si distinguono solo in modo virtuale.

§ 19. La pericoresi trinitaria.

Per pericoresi trinitaria (περιχώρησις, ἐνύπαρξις; circumincessio, circuminsessio) s'intende la reciproca compenetrazione ed inabitazione delle tre persone divine.

Le tre persone divine sono l'una nell'altra. *De fide.*

Il Concilio di Firenze dichiarò, nel *Decretum pro Iacobitis* (1441), in accordo con S. FULGENZIO (*De fide ad Petrum* 1, 4): Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto, Spiritus Sanctus totus est in Patre, totus in Filio (D. 704 [DS. 1331]).

Cristo attesta che il Padre è in lui e che Egli è nel Padre. Gv. 10, 30: « Io ed il Padre siamo una cosa sola ». 10, 38: « Credete alle mie opere, affinchè sappiate e riconosciate che il Padre è in me ed io sono nel Padre ». Cfr. Gv. 14, 9 ss.; 17, 21. L'inabitazione dello Spirito Santo nel Padre e nel Figlio è accennata in 1 Cor. 2, 10-11.

L'espressione περιχωρεῖν è usata per la prima volta da GREGORIO NAZIANZENO (*Ep.* 101, 6) per la relazione delle due nature in Cristo (pericoresi cristologica). GIOVANNI DAMASCENO (*De fide orth.* I, 8; I, 14; III, 5) se ne serve come termine tecnico sia per l'inabitazione delle due nature in Cristo sia per quella delle tre persone divine. Nella traduzione di Giovanni Damasceno fatta da Burgundio di Pisa (circa 1150), il termine greco fu reso in latino con « circumincessio », e così entrò nella teologia occidentale, ove più tardi assunse la forma « circumsessio ». La prima forma accentua maggiormente il concetto della compenetrazione attiva, la seconda dell'inabitazione passiva. La prima corrisponde di più al modo greco di vedere, la seconda a quello latino.

Nella teologia trinitaria *greca* la pericoresi ha importanza maggiore che non nella latina. La prima parte dal Padre da cui la vita fluisce al Figlio e per mezzo del Figlio allo Spirito Santo; qui la pericoresi, accentuando la reciproca compenetrazione delle tre persone, preserva l'unicità della natura divina. La seconda, cioè quella *latina*, parte invece dall'unità della natura divina che si dispiega colle processioni nella trinità delle persone; l'unità della natura è qui posta in primo piano e perciò la pericoresi non ha tanta importanza.

La ragione più profonda della pericoresi trinitaria sta nell'unità numerica dell'essenza delle tre persone. *S. th.* I, 42, 5.

§ 20. L'unità dell'azione esterna di Dio.

Tutte le attività esterne di Dio sono comuni alle tre persone. *De fide.*

Il IV Concilio Lateranense (1215) insegna nel *Caput Firmiter* che le tre persone divine sono un unico principio di tutte le cose (unum universorum principium; D. 428 [DS. 800]). Il Concilio di Firenze dichiara nel *Decretum pro Iacobitis* (1441): Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria principia creaturae, sed unum principium (D. 704 [DS. 1331]). Cfr. D. 254, 281, 284

(DS. 501, 531, 535). Un avversario di questa dottrina fu ANTONIO GÜNTHER († 1863).

Cristo attesta l'unità della sua azione con quella del Padre e la fonda sull'unità dell'essenza. Gv. 5, 19: « Ciò che il Padre fa, lo fa parimenti il Figlio ». Gv. 14, 10: « Il Padre, che sta in me, fa lui le opere ». La Scrittura attesta l'unità dell'azione delle persone divine anche con il fatto di attribuire a persone diverse le medesime opere, per es. l'opera dell'incarnazione, la distribuzione dei carismi soprannaturali, la remissione dei peccati. Cfr. Lc. 1, 35; Mt. 1, 20; Fil. 2, 7; Ebr. 10, 5 (incarnazione); 1 Cor. 12, 4 ss. (carismi); Mt. 9, 2; Lc. 7, 48; 23, 34; Gv. 20, 22 (remissione dei peccati).

I Padri fanno derivare l'unità dell'azione dall'unità della natura divina che è il *principium quo* dell'attività di Dio. AGOSTINO, *De Trin.* I, 4, 7: « Come il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono indivisibili, così indivisibilmente operano ». *Sermo* 213, 6, 6: « Indivisibili sono le opere della Trinità » (inseparabilia sunt opera Trinitatis).

§ 21. Le appropriazioni.

Per appropriazione si intende un modo di parlare per cui le proprietà e le attività di Dio, che sono comuni alle tre persone, vengono attribuite ad una singola persona (appropriare nihil est aliud, quam commune trahere ad proprium; S. TOMMASO, *De verit.* 7, 3).

Le appropriazioni hanno lo scopo di manifestare in modo più chiaro le proprietà e le differenze personali in Dio (manifestatio personarum per essentialia attributa; *S. th.* I, 39, 7). Perchè sia raggiunto questo scopo, devono essere attribuite ad una determinata persona divina solo quelle proprietà e attività comuni, che ri-

velano una certa affinità e somiglianza con le proprietà della persona in questione. La Scrittura attribuisce l'opera dell'incarnazione al Padre (Ebr. 10, 5) ed allo Spirito Santo (Lc. 1, 35; Mt. 1, 20) e spartisce tra le tre persone la distribuzione dei carismi (1 Cor. 12, 4 ss.: Spiritus, Dominus, Deus), sebbene l'operare divino all'esterno sia comune alle tre persone.

Le appropriazioni comunemente usate dalla Scrittura, dai Padri e dai teologi si possono ridurre a quattro classi:

a) appropriazione dei nomi sostantivi di Dio (θεός, κύριος). Cfr. 1 Cor. 12, 5; Gv. 3, 16; Gal. 4, 4-6 (θεός = Dio Padre, κύριος = Dio Figlio);

b) appropriazione degli attributi assoluti di Dio (potenza, sapienza, bontà). Cfr. AGOSTINO, *De doctrina christ.* I, 5, 5: In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto unitatis aequalitatisque concordia. ILARIO, *De Trin.* II, 1: infinitas in aeterno (= Patre), species in imagine (= Filio), usus in munere (= Spiritu Sancto);

c) appropriazione delle opere di Dio (causa efficiens, causa exemplaris, causa finalis, in base a Rom. 11, 36; si attribuisce al Padre la decisione, al Figlio l'esecuzione, allo Spirito Santo il compimento);

d) appropriazione cultuale e liturgica (il Padre riceve i nostri omaggi, l'adorazione e il sacrificio; il Figlio e lo Spirito Santo sono piuttosto considerati come mediatori di tale culto). Cfr. *S. th.* I, 39, 8.

§ 22. Le missioni divine.

Il concetto di missione (missio ad extra) include, secondo la dottrina di S. TOMMASO (*S. th.* I, 43, 1), due elementi: *a*) il primo è il rapporto tra inviato e mandante (terminus a quo). L'inviato ha, rispetto a chi manda, un rapporto di dipendenza. Nel caso delle persone divine, a motivo della loro identità d'essenza, non vi può essere che una dipendenza secondo l'origine; *b*) il secondo è il rapporto tra l'inviato e la

sua destinazione (terminus ad quem), che è la presenza di un inviato in un determinato luogo. Nel caso della missione di una persona divina non si può trattare, in considerazione dell'onnipresenza sostanziale di Dio nel mondo creato, che di un nuovo modo di presenza. Pertanto il concetto di missione divina include la processione eterna ed aggiunge una nuova sorta di presenza nel mondo creato: missio includit processionem aeternam et aliquid addit, sc. temporalem effectum (*S. th.* I, 43, 2 ad 3). Le missioni temporali rispecchiano la successione originaria delle persone divine: il Padre invia soltanto, e non viene inviato; il Figlio viene inviato ed invia; lo Spirito Santo vien soltanto inviato e non invia.

Il Padre manda il Figlio; il Padre ed il Figlio mandano lo Spirito Santo. *Sent. certa.*

L'XI Concilio di Toledo (675) dichiarò: Hic igitur Spiritus Sanctus missus ab utrisque sicut Filius a Patre creditur (D. 277 [DS. 527]; cfr. D. 794 [DS. 1522]).

La Scrittura attesta:

a) La missione del Figlio da parte del Padre; cfr. Gv. 3, 17; 5, 23; 6, 58; 17, 18; Gal. 4, 4: « Dio inviò suo Figlio ».

b) La missione dello Spirito Santo da parte del Padre; cfr. Gv. 14, 16. 26; Gal. 4, 6: « Dio mandò nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio, che esclama: Abbà, cioè: Padre! ».

c) La missione dello Spirito Santo da parte del Figlio; cfr. Gv. 15, 26; 16, 7; Lc. 24, 49: « Io mando su di voi il dono promesso dal Padre mio ».

La Scrittura non dice mai che il Padre sia mandato, ma solo che viene e che abita. Cfr. Gv. 14, 23: « Se uno mi ama, osserverà le mie parole, e il Padre mio lo amerà, e noi verremo a lui, e in lui faremo dimora ».

Le missioni si dicono *visibili* od *invisibili* a seconda che la nuova presenza della persona inviata è percettibile o no coi sensi. Missione *visibile* è quella del Figlio nell'incarnazione (missio substantialis) e quella dello Spirito Santo sotto il simbolo della colomba o delle lingue di fuoco (missio repraesentativa). La missione *invisibile* è quella che si realizza nel conferimento della grazia santificante ed ha per scopo l'abitazione di Dio nell'anima del giusto. Nella Scrittura l'abitazione è generalmente attribuita allo Spirito Santo (1 Cor. 3, 16; 6, 19; Rom. 5, 5; 8, 11). Ma con lo Spirito Santo vengono nell'anima del giusto per abitarvi anche il Padre ed il Figlio (Gv. 14, 23; 2 Cor. 6, 16). Sul modo di questa inabitazione vedi il trattato della grazia, § 20, n. 5.

CAPITOLO TERZO

La Trinità e la ragione.

§ 23. Il dogma della Trinità è un mistero.

1. Il dogma della Trinità supera la ragione.

La Trinità di Dio può essere conosciuta soltanto per rivelazione divina. *Sent. fidei proxima.*

Che la Trinità sia un mistero propriamente detto non è espressamente definito, ma è contenuto nella dottrina del Concilio Vaticano I, secondo cui « ci sono in Dio misteri nascosti che non possono essere conosciuti se non per divina rivelazione »: mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus innotescere non possunt (D. 1795 [DS. 3015]). La cristianità ha sempre riguardato il dogma della Trinità come il più fondamentale e profondo mistero di fede.

La trascendenza del dogma trinitario nei confronti della ragione naturale è accennata in Mt. 11, 27: « Nes-

suno conosce il Figlio, se non il Padre; nè alcuno conosce il Padre se non il Figlio, e colui al quale il Figlio voglia rivelarlo». Cfr. Gv. 1, 18; 1 Cor. 2, 11. AMBROGIO, *De fide* I, 10, 64.

Le *rationes necessariae* (prove di ragione) addotte da ANSELMO DI AOSTA e da RICCARDO DI S. VITTORE sono in realtà soltanto motivi di convenienza, che presuppongono la rivelazione e la fede nella Trinità. Fallito è il tentativo di GÜNTHER, il quale, sotto influsso di HEGEL, tentò di dedurre la Trinità di Dio dall'autocoscienza divina per via di pura ragione.

La ragione naturale può conoscere Dio soltanto dalle cose create, come loro causa prima. Ma le perfezioni di Dio, che si manifestano nelle cose create, per es. la potenza, la sapienza, la bontà, sono comuni alle tre persone. Di conseguenza la ragione può conoscere Dio solo nell'unità della natura, ma non nella trinità delle persone. *S. th.* I, 32, 1.

2. Cosa può la ragione circa il dogma della Trinità.

La ragione naturale, anche dopo la rivelazione, non è in grado di giungere ad un'intrinseca conoscenza del dogma della Trinità. *Sent. fidei proxima.*

Il Vaticano I dice dei misteri della fede che, anche «dopo la loro rivelazione e accettazione per fede, rimangono ancora coperti dal velo della fede medesima e in una certa quale oscurità» (D. 1796 [DS. 3016]). Ciò vale in special modo per il mistero della Trinità che costituisce il dogma fondamentale della fede cristiana.

La ragione illuminata dalla fede possiede però la capacità di intendere e di esporre il vero senso del dogma. Inoltre essa può, per mezzo di analogie tratte dalle cose create, ad es. paragonando le processioni divine con gli atti di conoscenza e di amore propri dello spirito umano (cfr. AGOSTINO, *De Trin.* IX, 12, 18), illustrare il mistero e procacciarsene una

certa qual intelligenza. Essa è anche capace di controbattere le obiezioni mosse contro il dogma. Il dogma trinitario è sovrarazionale (supra rationem), ma non irrazionale (contra rationem). Cfr. D. 1797 (DS. 3017).

Obbiezioni. L'argomento addotto dai razionalisti, che secondo il dogma trinitario 3 = 1 ed 1 = 3, si demolisce notando che le persone divine non sono tre e uno sotto il medesimo aspetto; ma sono tre sotto un aspetto (quello delle persone) e uno sotto un altro aspetto (quello dell'essenza).

Nè si può opporre l'assioma che due grandezze uguali ad una terza sono pure uguali fra di loro, perchè esso vale soltanto quando due grandezze sono uguali ad una terza sotto ogni aspetto, *re et ratione.* Le persone divine e l'essenza divina, è vero, sono realmente identiche, ma sono pure virtualmente (ratione) distinte. Perciò le tre persone sono per essenza uguali tra loro e diverse secondo le reciproche relazioni. Cfr. *S. th.* I, 28, 3 ad 1.

TRATTATO SECONDO

DIO CREATORE

Dopo aver studiato Dio in se stesso dobbiamo considerare le sue azioni esterne, tra cui la prima e fondamentale è la creazione. Essa è la base e la condizione di tutte le altre azioni di Dio che culminano nella comunicazione della sua vita alle creature ragionevoli, chiamate a vivere eternamente con Lui. Evidentemente dobbiamo qui distinguere l'azione divina creatrice (actus creationis) dalle cose create (opus creationis). Dividiamo quindi il trattato in due sezioni.

SEZIONE PRIMA

L'azione creatrice di Dio.

L'azione divina creatrice può essere considerata in se stessa oppure in quanto conserva e dirige tutte le cose al loro fine. Di qui due capitoli.

CAPITOLO PRIMO

L'inizio o la creazione del mondo.

§ 1. La realtà della creazione divina del mondo.

1. Il dogma e le eresie contrarie.

Dio ha tratto dal nulla, in tutta la sua sostanza, cioè ha creato tutto quanto esiste fuori di lui. *De fide.*

Il Concilio Vaticano I contro il paganesimo antico e il dualismo gnostico-manicheo e contro il moderno monismo (materialismo, panteismo) dichiarò: « Si quis non

confiteatur mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas, A.S. = Se qualcuno non professa che il mondo e tutte le cose in esso contenute e spirituali e materiali, sono state prodotte secondo tutta la loro sostanza da Dio, che le trasse dal nulla, sia scomunicato » (D. 1805 [DS. 3025]). Cfr. il simbolo apostolico e il Concilio Lateranense IV, D. 428 [DS. 800]).

Nel linguaggio filosofico e teologico si intende per creazione la produzione di una cosa dal nulla: *productio rei ex nihilo* (= non ex aliquo) e precisamente *ex nihilo sui et subiecti* (non però *ex nihilo causae*), cioè prima dell'atto creativo non c'era nè la cosa come tale nè un sostrato materiale, da cui sarebbe stata tratta. S. TOMMASO dà questa definizione: creatio est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam nullo praesupposito, quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum (*S. th.* I, 65, 3). Dalla creazione in senso vero e stretto (creatio prima) va distinta la cosidetta creazione seconda, che consiste nel dare ordine e vita alla materia informe.

2. Prova della Scrittura e della Tradizione.

a) La creazione del mondo dal nulla si prova *indirettamente* con il fatto che solo a Dio vien attribuito il nome di Jahwè e pertanto l'aseità, mentre tutte le altre cose in confronto con Lui sono dette un nulla. Cfr. Is. 42, 8; 40, 17. Il nome divino *Adonai* (κύριος) designa Dio come signore e padrone del cielo e della terra, e precisamente a motivo della creazione. Cfr. Sal. 88, 12; Est. 13, 10-11; Mt. 11, 25.

Secondo la convinzione generale giudaica e cristiana il dogma della creazione è *direttamente* espresso in Gen. 1, 1: « In principio Dio creò il cielo e la terra ». È da notare che in questo passo fondamentale non è

menzionato alcun substrato creativo (materia ex qua). « In principio », senz'altra determinazione più precisa, significa l'inizio assoluto, e cioè quel punto nel tempo in cui, eccetto Dio, non c'era nulla ed incominciarono ad esistere le cose fuori di Lui. « Cielo e terra » è l'intero universo, cioè tutto quanto è fuori di Dio, il mondo. Il verbo *bāra'* (= creare) può anche significare fare, produrre in senso lato, ma viene usato quasi esclusivamente per designare l'attività divina e non mai unito con la specificazione di una materia, da cui Dio tragga fuori qualcosa. In Gen. 1, 1, secondo il contesto e l'interpretazione concorde degli esegeti, esso esprime la creazione dal nulla. Cfr. Sal. 123, 8; 145, 6; 32, 9.

La credenza del popolo ebreo fondata in Gen. 1, 1 è testimoniata da Macc. 7, 28, dove la madre dei Maccabei « piena di sapienza » (21) esorta il minore dei figli ad essere forte nel martirio con queste parole: « Ti prego, figlio mio, riguarda il cielo e la terra, osserva tutto ciò che vi è in essi e pensa che Iddio li fece *dal nulla* (οὐκ ἐξ ὄντων, ex nihilo) ». Cfr. Sap. 1, 14: « Egli ha creato tutto »; Rom. 4, 17: « Chiama le cose non esistenti come esistenti ».

Sap. 11, 18: « La tua mano onnipotente produsse il mondo da una *materia informe* » (ἐξ ἀμόρφου ὕλης), deve essere riferito alla *creatio secunda*, come anche il passo Ebr. 11, 3: « Per fede conosciamo che il mondo è stato formato da Dio, sicchè da cose *invisibili* sono state fatte cose visibili ». Cfr. Gen. 1, 2 sec. G: « La terra però era *invisibile* (ἀόρατος), e senza forma ».

b) I Padri della Chiesa considerano la creazione del mondo dal nulla come una verità fondamentale della fede cristiana e la difendono contro il falso dualismo della filosofia pagana e l'eresia gnostico-manichea. Il *Pastore* di ERMA verso la metà del II secolo, scrive: « Anzitutto credi che vi è un solo Dio, che ha tutto creato e compiuto e dal nulla fece essere

ogni cosa » (Prec. I, 1). Contro il dualismo pagano e gnostico-manicheo polemizzano specialmente TEOFILO DI ANTIOCHIA (*Ad Autol.* II, 4, 10), IRENEO (*Adv. Haer.* I, 22, 1; II, 10, 4; *Epideixis* I, 1, 4), TERTULLIANO (*Adv. Hermogenem* 1; *De praescrip.* 13; *Apolog.* 17) e S. AGOSTINO (*De Genesi contra Manichaeos*).

3. Creazione e ragione.

La creazione del mondo dal nulla non è solo una verità fondamentale della rivelazione cristiana, ma anche una verità di ragione fondata sulle prove cosmologiche (eccetto quella teleologica), specialmente quella sulla contingenza. Siccome però la filosofia non cristiana, anche con Aristotile, non è giunta all'esatto concetto di creazione, la rivelazione di questa verità era moralmente necessaria. Cfr. *S. th.* I, 44, 1; I, 61, 1; *S.c.G.* II, 15-16.

§ 2. L'idea divina del mondo.

Il mondo è opera della divina sapienza, cioè Dio l'ha creato secondo le sue idee eterne. *Sent. certa.*

Alla dottrina cattolica si oppone sia il materialismo per cui il mondo attuale si è sviluppato meccanicamente (materialismo classico) o dialetticamente (mater. marxista), sia quell'esistenzialismo che afferma essere il mondo una cosa assurda.

La Scrittura insegna che Dio ha fatto tutto con sapienza. Sal. 103, 24: « Tu le hai fatte tutte (= le tue opere) con sapienza ». La sapienza gli fu al fianco nella creazione come consigliera. Prov. 8, 27. Cfr. Prov. 3, 19; Eccli. 23, 29 (G 20); Gen. 1, 26. Il mondo creato è dunque l'attuazione di idee divine.

Le idee divine, *soggettivamente*, ossia in Dio, sono eterne e immutabili, poichè sono identiche con la sapienza divina e quindi con la sua essenza. *Oggettivamente*, cioè relativamente alle cose, sono temporali e mutabili, poichè hanno per oggetto soltanto imitazioni finite delle perfezioni divine. In Dio, per l'assoluta semplicità del suo essere, c'è soltanto un'unica idea. In quanto quest'unica idea abbraccia molti oggetti fuori di Lui, si può parlare di una pluralità di idee divine.

S. AGOSTINO ha interpretato in senso cristiano la dottrina platonica delle idee, ponendo le idee eterne nella mente di Dio. Cfr. *In Ioan.* tr. 1, 16-17. Cfr. Trattato di Dio, § 23. La dottrina agostiniana delle idee divine fu ampiamente sviluppata nella teologia posteriore, particolarmente nell'esemplarismo di S. BONAVENTURA. Per il fatto che tutte le cose create sono una partecipazione della sapienza divina deriva la loro dignità e conoscibilità e la condanna di ogni forma di irrazionalismo radicale.

§ 3. Motivo e fine della creazione del mondo.

1. Motivo.

Dio fu liberamente mosso a creare il mondo dalla sua bontà. *De fide.*

Il fine soggettivo della creazione (finis operantis) ovvero il motivo che mosse Iddio a creare è, come dichiara il sinodo provinciale di Colonia del 1860, l'amore per la sua assoluta bontà (amor bonitatis suae absolutae). Questo lo mosse a comunicare le sue perfezioni, in imitazioni finite, ad altri esseri. Il Concilio Vaticano I dichiarò: « Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio... utramque de nihilo condidit creaturam = Dio per sua bontà e virtù onnipotente con liberissima decisione, non

ad aumento o ad acquisto della propria beatitudine, bensì per manifestare la sua perfezione nei beni che compartisce alle creature, creò dal nulla... l'una e l'altra creatura » (D. 1783 [DS. 3002]; cfr. D. 706 [DS. 1333]).

L'aseità di Dio e la sua infinita beatitudine (in se et ex se beatissimus; D. 1728) esclude che il motivo che mosse Dio a creare stia in qualcosa fuori di Lui. S. TOMMASO insegna: « Dio non agisce per propria utilità, ma solo per la sua bontà » (*S. th.* I, 44, 4 ad 1).

2. Fine.

Il mondo fu creato per la gloria di Dio. *De fide.*

a) Il fine oggettivo della creazione (finis operis) o il fine insito nell'opera della creazione stessa è *primariamente* la rivelazione delle perfezioni divine e la glorificazione di Dio che ne risulta. Definizione del Concilio Vaticano I: « Si quis... mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, A.S. = Se qualcuno negherà che il mondo fu creato per la gloria di Dio, sia scomunicato » (D. 1805 [DS. 3025]).

Per intendere rettamente questa definizione occorre distinguere tra il *finis qui* (fine oggettivo) o il bene inteso e il *finis quo* (fine formale) o ciò per cui si consegue il bene inteso. *Finis qui* della creazione è la bontà divina e quindi Dio stesso; *finis quo* è la partecipazione alla creatura della bontà divina (*finis quo* primario), partecipazione che costituisce a un tempo la felicità della creatura stessa (*finis quo* secondario). La definizione del Concilio Vaticano I ha di mira il *finis quo* primario. Questo, in quanto realtà finita, non può essere il fine ultimo della creazione, ma è ad esso subordinato. Il fine ultimo oggettivo della creazione coincide col fine soggettivo e ambedue consistono nella bontà divina.

La *gloria* data a Dio dalle creature, vien detta *esterna* e si divide in *oggettiva* e *formale*. La prima è data a Dio

senza eccezione da tutte le creature per il solo fatto della loro esistenza, in quanto cioè rispecchiano perfezioni divine. Cfr. Sal. 18, 2: « I cieli narrano la gloria di Dio ». Deut. 3, 52 ss. (Benedicite); Sal. 148. La seconda è quella che vien data a Dio dalle creature ragionevoli con coscienza e volontà. Cfr. Sal. 146-150 (Laudate Dominum).

Secondo la dottrina della Scrittura Dio è l'Alfa e l'Omega, cioè il principio de il fine di tutte le cose. Ap. 1, 8: « Io sono l'Alfa e l'Omega, dice il Signore Iddio ». Cfr. Rom. 11, 36: « Da lui e mediante lui e per lui tutte le cose: a lui gloria nei secoli! ». Ebr. 2, 10: « Per il quale sono tutte le cose e mediante il quale sono tutte le cose ». Cfr. Prov. 16, 4. Secondo TERTULLIANO Dio ha tratto il mondo dal nulla « per ornamento della sua maestà » (*Apol.* 17). « Tutto il mondo, dice S. GREGORIO NISSENO, è come un libro scritto che ti dà materia a celebrare la gloria di Dio » (*Orat.* 2 in verba: Faciamus hominem).

L'obbiezione mossa da DESCARTES, HERMES e GÜNTHER, secondo cui sarebbe riprovevole egoismo l'aver Dio inteso come fine primo della creazione la propria gloria, è ingiustificata, perchè la perfezione e la beatitudine di Dio non possono venire accresciute dalle creature, e perchè l'attività divina deve essere ordinata per necessità verso il fine supremo, essendo attività del bene supremo.

b) Il fine *secondario* della creazione del mondo è l'elargizione di benefici alle creature, specialmente la felicità delle creature ragionevoli. Il Concilio Vaticano I insegna che Dio ha creato il mondo « per manifestare la sua perfezione (fine primario) con i beni che Egli compartisce alle creature » (fine secondario).

La Scrittura afferma talvolta che il mondo creato

deve servire all'uomo, ma considera la felicità dell'uomo non come fine in sè, ma subordinato alla gloria di Dio. Cfr. Gen. 1, 28; Sal. 8, 6; Ap. 4, 11; S. Paolo: « Tutto è vostro; ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio » (1 Cor. 3, 21-23).

I due fini della creazione sono indissolubilmente uniti, poichè la glorificazione di Dio per mezzo della conoscenza e dell'amore forma pure la felicità delle creature ragionevoli.

Per confutare l'obiezione che la gloria esterna di Dio non possa essere il fine ultimo della creazione perchè è qualcosa di finito, occorre distinguere tra *finis qui* e *finis quo* della creazione stessa. Il finis qui (fine oggettivo) è ciò a cui si mira; il finis quo (fine formale) è ciò mediante cui si raggiunge ciò a cui si mira. Il finis qui della creazione è la bontà intrinseca di Dio, che si identifica con la sua essenza. Il finis quo è la partecipazione delle creature alla bontà di Dio, che costituisce nello stesso tempo la beatitudine delle creature razionali. La definizione del Conc. Vat. I (D. 1805), secondo la quale il mondo è stato creato a gloria di Dio, ha presente il finis quo; infatti la partecipazione delle creature alla bontà di Dio coincide con la gloria esterna di Dio: le perfezioni delle creature sono immagini delle perfezioni del creatore (gloria oggettiva); la considerazione delle perfezioni delle creature porta le creature razionali a conoscere e riconoscere le perfezioni del creatore (gloria formalis). Mentre il finis quo è finito, il finis qui è infinito. Quest'ultimo hanno presente gli enunciati della Sacra Scrittura, che pongono Dio come fine ultimo di tutto il creato.

§ 4. Trinità e creazione.

Le tre persone divine sono un unico, comune principio della creazione. *De fide.*

Il Concilio di Firenze dichiarò nel *Decretum pro Iacobitis* (1441): « Pater et Filius et Spiritus Sanctus

non tria principia creaturae, sed unum principium = Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non sono tre principii del mondo creato, ma uno solo» (D. 704 [DS. 1331]; cfr. D. 428 [DS. 800]). La creazione, avendo una certa affinità con la proprietà della prima Persona, che è quella di essere principio senza principio, si attribuisce generalmente al Padre. Cfr. Il simbolo apostolico.

Contraria alla dottrina della Chiesa è la concezione di A. GÜNTHER, che attribuiva l'idea del mondo e la decisione della creazione alle tre Persone, ma il compimento del consiglio creativo esclusivamente alla seconda e la riconciliazione delle creature con Dio soltanto alla terza.

La Scrittura fa risaltare la comunanza dell'azione del Padre e del Figlio fondandola sulla comunanza della natura. Cfr. Gv. 5, 19; 14, 10 (v. Trattato della Trinità, § 20). L'azione creativa è nella Scrittura attribuita ora al Padre, ora al Figlio. Cfr. Mt. 11, 25; Gv. 1, 3; Col. 1, 15-16; 1 Cor. 8, 6; Ebr. 1, 2. Cfr. AGOSTINO, *De Trin.* V, 13, 14: «Non due o tre sono i principii della creatura, ma un sol principio, Dio». «Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono un solo principio relativamente alle creature» (*ivi* 14, 15).

S. TOMMASO: «Il creare non è proprietà di una sola persona, ma opera comune di tutta la Trinità. Tuttavia le Persone divine hanno un influsso causale sulla creazione in base alla natura delle rispettive processioni. Dio è causa delle cose per mezzo del suo intelletto e della sua volontà, come l'artigiano nei confronti dei suoi manufatti. Ora l'artigiano si pone all'opera servendosi di un verbo (parola intima o idea) concepito dall'intelligenza, e spinto da un amore (o inclinazione) della sua volontà verso qualche oggetto. Allo stesso modo anche Dio Padre ha prodotto le creature per mezzo del suo Verbo, che è il Figliuolo; e per mezzo del suo Amore, che è lo Spirito Santo. E sotto questo aspetto le processioni delle

Persone sono causa della produzione delle creature, in quanto esse includono attributi essenziali, quali la scienza e la volontà » (*S. th.* I, 45, 6).

Da Agostino in poi è dottrina generale dei teologi che le creature irragionevoli siano un'orma (vestigium), le ragionevoli un'immagine (imago) e quelle dotate di grazia santificante una somiglianza (similitudo) della Trinità. *S. th.* I, 45, 7; I, 93, 5-9.

§ 5. La libertà dell'azione creativa divina.

1. Libertas contradictionis.

Dio ha creato il mondo essendo libero da costrizione esterna e da necessità interna. *De fide.*

Il Concilio Vaticano I ha dichiarato che Dio ha creato « con liberissima decisione » (liberrimo consilio) e « con volontà libera da ogni necessità » (voluntate ab omni necessitate libera; D. 1783, 1805 [DS. 3002, 3025]; cfr. D. 706 [DS. 1333]). La definizione vaticana si riferisce innanzi tutto alla cosiddetta libertà di contraddizione, per cui Dio aveva la scelta di creare o di non creare. È diretta in modo speciale contro *Hermes*, *Günther* e *Rosmini* i quali sostenevano che Dio sarebbe stato costretto a creare dalla sua bontà.

La Scrittura e la Tradizione attribuiscono la creazione alla libera volontà del creatore. Sal. 134, 6: « Tutto ciò che vuole il Signore lo fa in cielo e in terra »; Ap. 4, 11: « Tu hai create tutte le cose, ed è per la tua volontà che esistono e furon create ». Cfr. Sal. 32, 6; Sap. 9, 1; 11, 26; Eph. 1, 11.

Nota S. Agostino a Sal. 134, 6: « La causa di tutto quello che (Dio) ha creato è la sua volontà » (*Enarr. in Ps.* 134, 10); cfr. Ireneo, *Ad. Haer.* II, 1, 1; III, 8, 3.

Una costrizione esterna o una necessità interna sono incompatibili con l'aseità di Dio per cui Egli è assolutamente indipendente e autosufficiente. La necessità della creazione non può essere derivata neanche dalla bontà di Dio, poichè l'aspirazione ad una partecipazione di sè insita nell'essenza della bontà (bonum est diffusivum sui) è perfettamente soddisfatta dalle processioni divine. Certo, nel comunicarsi fuori di sè, Dio è mosso dalla sua bontà, ma non è necessitato.

2. Libertas specificationis.

« Dio era libero di creare questo mondo oppure un altro ». *Sent. certa.*

È questa la dichiarazione del Concilio di Colonia del 1860 contro *l'ottimismo assoluto* di Abelardo, di Malebranche e di Leibniz, secondo cui Dio dovette creare il migliore dei mondi possibili. Cfr. D. 374 (DS. 726). Il mondo attuale non possiede il massimo possibile delle perfezioni. Nè Dio era obbligato di fronte a se stesso a creare il mondo migliore, poichè la sua perfezione e la sua beatitudine non possono aumentare neppure per mezzo di un tale mondo. Se si nega la libertà di Dio nella scelta tra la creazione di questo o di un altro mondo (libertà di specificazione) si limita in modo inammissibile la sua onnipotenza, il cui limite è soltanto l'impossibile intrinseco ossia ciò che implica contraddizione. L'ottimismo assoluto è sempre, coscientemente o meno, legato al panteismo, il cui Dio produce continuamente tutto quello che può e nel miglior modo che può per raggiungere la propria perfezione. Solo il Dio del cristianesimo opera liberamente perchè egli è perfetto in se stesso e non può acquistare nulla dall'esterno. Risulta di qui che la vera nozione di Dio postula la vera nozione della creazione e viceversa. Per questo le deficienze dell'una si riscontrano pure nell'altra.

3. Mancanza della libertas contrarietatis.

Dio ha creato il mondo buono. *De fide.*

Il Concilio di Firenze dichiarò nel *Decretum pro Iacobitis* (1441) contro l'errore manicheo, che non c'è natura alcuna cattiva di per sè, poichè ogni natura in quanto tale, è buona: nullamque mali asserit esse naturam, quia omnis natura in quantum natura est, bona est (D. 706. Cfr. D. 428 [DS. 1333. Cfr. DS. 800]).

Il fondamento biblico si trova in Gen. 1, 31: « E Dio vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco, era molto buono ». Cfr. Eccli. 39, 21; 1 Tim. 4, 4. — Dio non poteva creare un mondo moralmente cattivo, poichè non può essere, per la sua assoluta santità, autore del male morale, il peccato. Cfr. D. 816 (DS. 1556) (contro Calvino). Dio non possiede dunque la libertà di contrarietà, cioè la libertà di scelta tra bene e male.

La concezione cristiana del mondo sostiene di fronte al *pessimismo* (Schopenhauer, Hartmann) per cui il mondo esistente è il peggiore che sia pensabile, un *ottimismo relativo* che stima il mondo presente come il relativamente migliore, in quanto come opera della sapienza divina corrisponde al fine assegnatogli da Dio e riunisce in sè in mirabile armonia i diversi gradi delle perfezioni della natura e del soprannaturale: Unione ipostatica o Incarnazione, Maternità divina della Madonna, visione beatifica e doni di grazia che la preparano.

§ 6. Temporalità del mondo.

1. Il dogma dell'inizio del mondo nel tempo.

Il mondo ha avuto inizio nel tempo. *De fide.*

Mentre la filosofia pagana ed il materialismo moderno ammettono l'eternità del mondo o della materia, la

Chiesa insegna che esso non esiste ab aeterno, ma è cominciato ad esistere. Il IV Concilio Lateranense (1215) e il Concilio Vaticano I dichiarano: « Deus simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam = Dio... creò dal nulla, al principio del tempo, l'una e l'altra creatura » cioè quella spirituale e materiale (D. 428, 1783 [DS. 800, 3002]. Cfr. D. 501-503 [DS. 951-953]: Eckhart). L'espressione « simul ab initio » non significa che tutto sia stato creato nello stesso tempo, ma che ogni creatura ha avuto inizio: simul = pariter.

La Scrittura attesta chiaramente che una volta il mondo non esisteva, e che cominciò ad esistere. Gv. 17, 5: « E tu, glorifica me, o Padre, presso di te, di quella gloria che io presso di te godevo prima che il mondo fosse ». Ef. 1, 4: « Ci ha eletti in Lui (= Cristo) prima della creazione del mondo ». Sal. 101, 26: « In antico Tu fondasti la terra ». Cfr. Gen. 1, 1 (« In principio »); Prov. 8, 22; Sal. 89, 2; Gv. 17, 24.

I Padri difendono la temporalità del mondo contro l'errore dualistico dell'eternità della materia (del mondo). Cfr. TAZIANO, *Or. ad Graecos* 5; IRENEO, *Adv. Haer.* II, 34, 2; BASILIO, *In Hexaem.* hom. 1, 7. Fa eccezione ORIGENE, che per influsso del platonismo ammette una serie senza inizio di mondi, dei quali il primo creato ab aeterno da Dio.

L'eternità del mondo non può essere in alcun modo dimostrata dalla filosofia. Dato che il mondo dipende da un atto libero della volontà di Dio non è necessario che Egli debba volere che esso sia sempre esistito (*S. th.* I, 46, 1). I risultati della moderna fisica atomica offrono la possibilità di poter determinare, per mezzo del processo di disintegrazione degli elementi radioattivi, l'età della terra e del mondo e di provare in tale modo il loro positivo inizio nel tempo. Cfr. Discorso di Pio XII sulle prove dell'esistenza di Dio alla luce della scienza naturale moderna, in *AAS* 44, 1952, pp. 52-53.

2. Possibilità di una creazione eterna del mondo?

È questione controversa se sia pensabile un mondo creato che non abbia avuto inizio. S. TOMMASO e la sua scuola ammettono che la ragione non può addurre alcuna prova convincente per dimostrare l'impossibilità di una creazione eterna del mondo. L'inizio del tempo è perciò, secondo S. Tommaso, soltanto una verità di fede e non di ragione. *S. th.* I, 46, 2: Mundum non semper fuisse, sola fide tenetur et demonstrative probari non potest.

La temporalità del mondo non può essere provata, sempre secondo S. Tommaso, nè da parte di Dio, nè da parte del mondo. Il concetto essenziale di una cosa, punto di partenza della prova, prescinde dallo spazio e dal tempo. Di conseguenza dal concetto di mondo non si può inferire che non sia stato sempre. La causa efficiente del mondo è la libera volontà di Dio, la quale però non può essere scandagliata dalla ragione umana, bensì conosciuta soltanto per mezzo della rivelazione divina. Pertanto l'inizio del mondo nel tempo non può essere oggetto della conoscenza naturale, ma soltanto della fede. — In questi ultimi decenni la posizione tomista fu talmente esagerata da qualche pensatore cattolico da toccare l'errore. Così, ad es., il Padre SERTILLANGES (*L'idée de création*, Paris 1945, pp. 24-42) giunge ad affermare che il cominciamento del mondo « in initio temporis » non sarebbe un articolo di fede, che anzi la possibilità della creazione ab aeterno sarebbe l'unica ipotesi ragionevole, mentre la creazione temporale sarebbe inconcepibile. Tale opinione venne riprovata da PIO XII nell'enciclica *Humani generis*. *AAS* 42, 1950, pp. 561-578.

S. BONAVENTURA e molti altri teologi sono invece dell'opinione che l'ammettere una creazione eterna del mondo sia una contraddizione nei termini, poichè la creazione dal nulla significa avere l'essere dopo il non essere (habere esse, post non esse) e così prima non esistere, poi esistere. *Sent.* II, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2.

Anche i Padri insegnano che una creatura senza inizio non può darsi. Essi respingono la dottrina di *Origene* dell'eterna creazione del primo mondo (Metodio) e, contro gli Ariani, si basano sul fatto che il Logos non ebbe inizio per provarne

la divinità. ATANASIO afferma: « Quantunque Dio possa sempre creare, non possono però le creature essere eterne; poichè esse vengono dal nulla, e non erano prima che fossero fatte » (*Contra Arian.* or. I, 29).

La creazione eterna di un mondo *mutabile* non è possibile, poichè la successione che avviene col mutamento costituisce l'essenza del tempo. Eterno potrebbe essere soltanto un mondo *immutabile*. Ma una creatura immutabile non è neppur pensabile, dal momento che con la finitezza va congiunta per necessità la mutabilità. In ogni caso la materia che costituisce la base del mondo attuale, è mutabile fin nell'interno dell'atomo. Cfr. il discorso di Pio XII ricordato sopra.

§ 7. Incomunicabilità della potenza creatrice.

1. La potenza creatrice incomunicata.

Dio ha creato il mondo da solo. *De fide.*

Il IV Concilio Lateranense insegna che il Dio trino è « unico principio di tutte le cose, creatore di tutte le cose visibili e invisibili » (D. 428 [DS. 800]).

La Scrittura esclude ogni altra causa dell'opera della creazione. Non vi è alcun demiurgo accanto a Dio. Is. 44, 24: « Sono io, il Signore che faccio tutto, che da me solo stendo i cieli, che spiano la terra, e chi è con me? ». Ebr. 3, 4: « Chi ha fatto tutte le cose è Dio ». Cfr. Sal. 88, 12; 32, 6. 9; 94, 5; Gv. 1, 3; Ap. 4, 11.

I Padri combattono sia la dottrina gnostica, secondo la quale il mondo venne formato dalla materia eterna per mezzo di un intermediario (demiurgo), sia quella ariana, per cui il mondo venne creato dal nulla per mezzo del Logos concepito come creatura. Cfr. IRENEO, *Adv. haer.* IV, 20, 1; AGOSTINO, *De civ. Dei* XII, 24.

2. La potenza creatrice incomunicabile.

a) Nessuna creatura può come causa principale, cioè con la propria potenza, creare alcunchè dal nulla. *Sent. communis.*

Furono contrari a questa dottrina alcuni teologi scolastici, quali DURANDO († 1334) e GABRIELE BIEL († 1495), secondo i quali Dio potrebbe dotare una creatura di una potenza creatrice tale che essa sarebbe in grado di trarre dal nulla le cose per propria forza. GIACOMO FROHSCHAMMER († 1893) sostenne che i genitori traggono dal nulla l'anima del bambino per mezzo di una forza creatrice loro concessa da Dio.

I Padri, partendo dalla convinzione che una creatura non può creare nulla, difesero, contro gli Ariani, la divinità del Logos per il cui mezzo tutto venne creato (Gv. 1, 3). Cfr. ATANASIO, *Contra Ar.* or. II, 21: « Come può il Logos che, secondo voi, è fatto dal nulla, trarre all'esistenza le cose che non sono? ... Delle cose create nessuna è causa efficiente », ossia causa creatrice.

La ragione per cui una creatura non può creare dal nulla consiste in ciò, che la creazione esige una potenza infinita, mentre quella delle creature è finita. *S. th.* I, 45, 5.

b) La maggior parte dei teologi si attiene con S. TOMMASO contro *Pietro Lombardo* all'opinione che una creatura non può cooperare alla creazione anche come causa strumentale. *S. th.* I, 45, 5: Impossibile est, quod alicui creaturae conveniat creare; neque virtute propria neque instrumentaliter sive per ministerium. La ragione intrinseca sta in questo, che ogni causa creata presuppone un sostrato per la sua attività. È quindi impossibile che una creatura cooperi, come causa strumentale, alla creazione di una cosa dal nulla.

CAPITOLO SECONDO

La durata o conservazione e governo del mondo.

§ 8. La conservazione del mondo.

1. Dogma.

Dio conserva nell'esistenza tutte le cose create. *De fide.*

Contro il deismo, secondo il quale Dio, il Creatore, abbandona completamente il mondo a se stesso, il magistero ordinario e universale della Chiesa proclama che Dio conserva di continuo nell'esistenza le cose create. Il Concilio Vaticano I insegna: « Dio con la Sua provvidenza conserva tutto e governa quanto ha creato », cioè lo preserva dal ricadere nel nulla (D. 1784 [DS. 3003]). Cfr. *Cat. Rom.* 1, 2, 21.

L'attività conservatrice di Dio è un influsso causale costante per cui egli mantiene le cose nell'esistenza e ciò non semplicemente mediante le cause seconde, ma operando Egli stesso immediatamente. S. Tommaso la definisce come una continuazione dell'azione creatrice: Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse (*S. th.* I, 104, 1 ad 4).

2. Prova della Scrittura e della Tradizione.

La Scrittura attesta l'attività conservatrice di Dio. Sap. 11, 26: « E come potrebbe esistere una cosa, se tu non la volessi? E come si potrebbe conservare se tu non l'avessi chiamata » (all'esistenza?). Gv. 5, 17: « Il Padre mio opera ancora adesso ed io pure opero ». L'opera del Padre si riferisce alla conservazione ed al

governo del mondo. Col. 1, 17: « Tutte le cose in Lui esistono ». Ebr. 1, 3: « Egli sostiene tutte le cose con la sua onnipotente parola ». Cfr. Atti 17, 28.

AGOSTINO riferendosi a Gv. 5, 17 scrive: « Crediamo dunque... che Dio opera ancora, di modo che le cose da lui create si inabisserebbero nel nulla se egli cessasse questa sua azione » (*De gen. ad litt.* V, 20, 40). Cfr. TEOFILO, *Ad Autol.* I, 4; IRENEO, *Ad haer.* II, 34, 2. La liturgia ha questa espressione: « Rerum, Deus, tenax vigor » (Inno di Nona).

S. TOMMASO fonda speculativamente la conservazione divina del mondo sul fatto che Dio non soltanto è causa prima del divenire, ma anche dell'essere delle cose. La creatura pertanto dipende da Lui non solo nel divenire, cioè nell'attimo in cui viene creata, ma anche nell'essere, e precisamente in ogni istante del suo esistere. *S. th.* I, 104, 1.

3. Libertà dell'annichilamento.

Come Dio ha creato liberamente le creature così è in suo libero potere di lasciarle cadere nel nulla, sottraendo loro il suo influsso conservatore. Cfr. 2 Macc. 8, 18: « Noi però confidiamo in Dio onnipotente, che... con un solo cenno potrebbe annientare il mondo intero ». Ma la rivelazione insegna pure che Dio non vuole assolutamente la completa distruzione delle creature. Cfr. Sap. 1, 13: « Dio non gode che periscano i vivi; Dio ha creato ogni cosa perchè esistesse ». Sap. 11, 27; Eccl. 1, 4; 3, 14. È conforme alla sapienza ed alla bontà di Dio mantenere in essere le creature, che sono immagini delle sue perfezioni divine e servono così alla sua glorificazione.

§ 9. La cooperazione divina.

1. Realtà della cooperazione divina.

Dio coopera immediatamente a ogni atto delle creature. *Sent. Communis.*

Non esiste in proposito una definizione ufficiale della Chiesa. Tuttavia i teologi comunemente insegnano la coope-

razione divina in opposizione all'*occasionalismo*, che non ammette una causalità vera e propria delle creature, ed al *deismo* che nega ogni influsso divino su di esse. Il Catechismo romano insegna (I, 2, 22) che Dio « stimola con intima efficacia al moto e all'azione tutto ciò che nel mondo si muove ed agisce ».

La cooperazione della causa prima con le cause seconde si chiama *concorso divino*. Tale concorso si dice *generale* o *naturale* per distinguerlo da quella particolare e soprannaturale cooperazione divina colle creature ragionevoli per mezzo della grazia; *fisico* per distinguerlo da una cooperazione esclusivamente morale che agisce dall'esterno per mezzo di comando, consiglio, minaccia e simili; *immediato* per distinguerlo da una cooperazione soltanto mediata per mezzo di conferimento o di conservazione di forze naturali, come diceva Durando; e infine *universale*, in quanto si riferisce senza eccezione a tutte le azioni di ogni creatura.

La Scrittura attribuisce spesso a Dio l'attività delle cause create, per esempio la formazione del corpo umano nel grembo materno, l'elargizione della pioggia, del nutrimento e del vestito. Cfr. Giob. 10, 8; Sal. 146, 8; Mt. 5, 45; 6, 30. Questi passi tuttavia possono anche intendersi nel senso di una cooperazione mediata. Accennano ad una cooperazione immediata Is. 26, 12 e specialmente Atti 17, 28. Is. 26, 12: « Tutti i nostri successi tu li hai effettuati per noi ». Atti 17, 28: « In Lui viviamo, ci moviamo e siamo ».

GEROLAMO ed AGOSTINO difendono la cooperazione divina immediata anche nelle azioni naturali contro i Pelagiani, che limitavano la cooperazione al fatto che Dio ci ha dato le facoltà di agire. GEROLAMO, *Dial. adv. Pelag.* I, 3; *Ep.* 133, 7; AGOSTINO, *Ep.* 205, 3, 17.

Il motivo intrinseco della necessità della cooperazione divina sta nella completa dipendenza di ogni essere creato da Dio. Poichè l'azione della creatura ha un'entità realmente distinta dalla potenza da cui proviene, anche questa entità dev'essere causata da Dio.

2. Cooperazione divina e peccato.

Dio coopera anche nell'atto fisico del peccato (actio peccati, entitas peccati); poichè tale atto, come prodotto di facoltà sensibili e spirituali della creatura, è un ente e quindi alcunchè di buono. Il fatto poi che esso sia privo di rettitudine morale (malitia peccati) va imputato esclusivamente alla libera volontà della creatura, essendo evidente che Dio, a motivo della sua infinita perfezione, non può essere causa di alcun difetto morale. *S. th.* I, 49, 2; *De malo* 3, 2.

3. Modo della cooperazione della causa prima e delle cause seconde.

La cooperazione della causa prima e delle cause seconde non va intesa come l'azione meccanica di due forze giustapposte, ma bensì come l'azione organica di due cause che agiscono l'una in e con l'altra. Pertanto l'effetto prodotto non è parte di Dio e parte della creatura, ma è tutto di Dio (causa principale) e tutto della creatura (causa strumentale). La creatura nella sua azione è subordinata a Dio, in modo però che la sua propria attività non viene eliminata, ma fondata e sostenuta. Cfr. S. TOMMASO, *De potentia* 1, 4 ad 3: licet causa prima maxime influat in effectum, tamen eius influentia per causam proximam determinatur et specificatur.

Quando si tratti di specificare maggiormente la cooperazione di Dio nelle azioni libere delle creature ragionevoli, tomisti e molinisti non vanno d'accordo. I *tomisti* dicono che Dio fa passare la volontà libera dalla potenza all'atto con il concorso *previo* (praemotio physica) e l'accompagna, mentre si svolge l'azione, con il concorso *simultaneo*. L'azione libera promana tutta da Dio come causa principale e tutta dalla creatura come causa strumentale. La premozione va chiamata con più esattezza *predeterminazione*, poichè mira non all'attività in genere, ma ad un'azione ben determinata (determinatio ad unum). L'effetto voluto da Dio si realizza perciò infallibilmente.

I *molinisti* dicono che la cooperazione fisica immediata di Dio dipende dalla libera decisione della volontà umana, ma non come effetto da causa, bensì come il condizionato dalla condizione. La cooperazione divina incomincia nel momento

in cui la volontà passa dalla potenza all'atto. Prima Dio coopera solo moralmente. Pertanto essi rifiutano il concorso previo e ammettono solo quello *simultaneo*. Molti molinisti distinguono tra concorso offerto (c. oblatus) e concorso dato (c. collatus), cioè tra l'offerta ancora indistinta dell'aiuto divino, la quale precede l'autodeterminazione della volontà, e il dare effettivamente l'aiuto o il concorso per un'azione ben determinata, dopo la libera decisione della volontà. In altre parole Dio offre il suo aiuto, il suo concorso e poi, se la volontà libera l'accetta, glielo dà effettivamente e così agisce con lei.

Il tomismo sviluppa molto conseguentemente l'idea della causalità universale di Dio e quella della totale dipendenza delle creature. Il molinismo invece pone in chiara luce la libertà della volontà, mentre l'essenziale dipendenza della creatura è lasciata un po' nell'ombra.

§ 10. La provvidenza ed il governo del mondo.

1. Concetto e realtà della provvidenza divina.

Per provvidenza in senso stretto (providentia, πρόνοια) si intende l'eterno piano divino del mondo: ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistens (*S. th.* I, 22, 1). Essa racchiude in sè un atto di conoscenza e di volontà. Il governo del mondo (gubernatio, κυβέρνησις) è invece l'attuazione dell'eterno piano divino. Piano ed attuazione uniti prendono il nome di provvidenza divina in senso lato.

Dio custodisce e governa con la sua provvidenza tutte le cose create. *De fide.*

Contro il fatalismo, il deismo ed il materialismo il Concilio Vaticano I dichiara: « Universa, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter (Sap. 8, 1) = Dio con la sua provvidenza custodisce e governa tutte le cose che ha create, attingendo energicamente tutto da un'estremo all'altro e tutto

disponendo soavemente » (D. 1784 [DS. 3002]. Cfr. D. 239 [DS. 459]).

In numerosi passi la Scrittura attesta l'azione della divina provvidenza. Il *Vecchio Testamento* pone particolarmente in risalto l'assistenza di Dio al popolo d'Israele ed a singole figure della storia israelitica (p. e. Giuseppe, Mosè, Tobia). I Salmi sono compenetrati di fede nella Provvidenza. In Sap. 6, 8 è affermata la provvidenza universale: « Egli ha creato il piccolo e il grande ed ha egualmente cura di tutti ». Cfr. Sap. 8, 1; 11, 21; 13, 14; 14, 3. Nel sermone della montagna *Gesù* insegna che la cura amorosa del Padre celeste si estende anche alle più piccole creature, gli uccelli del cielo, i gigli e l'erba del prato, e che in modo particolare si rivolge alle creature ragionevoli. Anche Paolo proclama l'universalità della provvidenza divina: « Dio dà a tutti la vita, il respiro e ogni cosa » (Atti 17, 25). L'apostolo Pietro esorta alla fiducia nella provvidenza di Dio: « Ogni vostra ansietà gettate in Lui (nel Signore), poichè egli ha cura di voi » (1 Piet. 5, 7).

I Padri difendono la provvidenza divina contro il fatalismo pagano, l'astrologia ed il dualismo gnostico-manicheo. Cfr. GREGORIO NISSENO, *Contra fatum*. Sulla provvidenza divina scrissero monografie GIOVANNI GRISOSTOMO (*Ad Stagirium*), TEODORETO DI CIRO (10 prediche *De Providentia*), SALVIANO DI MARSIGLIA (*De gubernatione Dei*). AGOSTINO ne esalta la sapienza, la bontà nelle *Confessioni* e nel *De civitate Dei*.

S. TOMMASO prova la provvidenza dall'ordine e dalla finalità che regna nel mondo. Poichè il mondo è creato secondo le idee divine, anche l'idea dell'ordine di tutte le cose verso un fine deve preesistere dall'eternità nella mente di Dio (ratio ordinis rerum in finem). *S. th.* I, 22, 1. Egli poi fonda l'universalità della provvidenza sulla causalità universale di Dio. La causalità di Dio, il quale è il primo agente, si estende su ogni singolo essere. Ora siccome ogni agente agisce per un fine, è evidente che tutto ciò che Dio fa, cioè ogni essere

creato, è ordinato ad un fine e pertanto è oggetto della provvidenza divina. *S. th.* I, 22, 2.

2. Vari aspetti della provvidenza divina.

Secondo l'*oggetto* e il *grado* della cura la provvidenza è *generale*, *speciale*, *specialissima*. La prima si estende a tutte le creature anche a quelle irragionevoli; la seconda è propria di tutte le creature razionali, compresi i peccatori; la terza è tutta particolare degli eletti o predestinati.

Secondo il modo di *attuazione* del piano divino la provvidenza è *mediata*, se Dio si serve delle cause seconde, *immediata* se agisce direttamente egli stesso.

Secondo *il modo* dell'azione divina la provvidenza è *ordinaria* quando Dio interviene in modo abituale, *straordinaria* quando interviene in modo eccezionale, come ad esempio nei miracoli, nell'ispirazione, nelle decisioni infallibili della Chiesa.

3. Proprietà della provvidenza divina.

a) *Infallibile sicurezza.* La provvidenza divina attua con infallibile sicurezza il suo piano nel governo del mondo, di modo che nulla avviene contro o indipendentemente da lei. Siccome Dio è la causa universale da cui dipendono tutte le cause particolari, è impossibile qualsiasi avvenimento che non sia da Lui previsto e voluto o almeno permesso. Per Dio non ci può essere *caso*, e tanto meno può esserci sopra o accanto a Lui un *fato*, alla cui irresistibile necessità soggiacia ogni avvenimento nel mondo. *S. th.* I, 22, 2 ad 1.

b) *Immutabilità.* Il piano eterno della provvidenza, data la assoluta immutabilità di Dio, è immutabile. Nè per questo è inutile la preghiera, perchè non si fa con l'intenzione di mutare il piano eterno della provvidenza; anzi essa fa parte di questo piano stesso come causa seconda. Cfr. *S.c.G.* III, 95.

4. La provvidenza divina e il male.

Vedi Trattato di Dio, § 25, 2.

VALORE DI VITA. Il dogma della provvidenza racchiude un profondo mistero che va accettato per fede. I caratteri di una vera fede nella provvidenza non sono l'esitazione, la pu-

sillanimità, il dubbio o l'ansiosa ricerca; ma piuttosto la calma interiore incrollabile, nonostante le tempeste esterne; l'umile abbandono alla volontà di Dio con il Cristo al Getsemani, nonostante l'oscurità che ci circonda; la pazienza nelle sofferenze, nonostante la loro oppressione crescente. Tutte le profondità e gli abissi, tutti gli enigmi e le tenebre, tutte le tempeste e i cataclismi che si presentano nel cosmo come nella grande storia e nella piccola vita del singolo, vengono a collocarsi, mercè questa fede, sulle braccia e sulla sapienza di un amore infinito; tutto riceve il suo posto, anche il dolore e la colpa; tutto ha il suo diritto e il suo dovere, la sua certezza e sicurezza; tutti gli avvenimenti, fino i minimi e più fuggevoli, assurgono a cure personali di un Amore onnipotente e onnisciente.

SEZIONE SECONDA

L'opera della creazione.

L'opera della creazione è il complesso degli esseri usciti dalla mano onnipotente di Dio: le cose materiali, l'uomo composto di materia e di spirito, gli angeli o puri spiriti. Di qui i tre capitoli seguenti che studiano rispettivamente, alla luce della rivelazione, il mondo materiale (cosmologia cristiana), quello umano (antropologia cristiana) e quello angelico (angelologia cristiana).

CAPITOLO PRIMO

Le cose materiali.

§ 11. I sei giorni della Bibbia.

1. Principii generali.

Per appianare l'apparente contrasto tra i risultati a cui è giunta la scienza naturale ed il racconto biblico della crezione, occorre tener presenti i seguenti principii generali:

a) Per quanto tutta la Bibbia sia ispirata e sia quindi parola di Dio, bisogna tuttavia distinguere, con S. TOMMASO (*Sent.* II, d. 12, q. 1, a. 2), tra ciò che è ispirato *per se* o direttamente e ciò che è ispirato *per accidens* o indirettamente. Siccome la verità rivelata contenuta nella Sacra Scrittura deve servire all'istruzione religioso-morale dell'uomo, l'ispirazione *per se* si estende alle verità concernenti la religione e la morale. Ciò che invece vi è contenuto di profano (scientifico e storico) non è ispirato *per se* ma solo *per accidens*, in quanto è in relazione con le verità religioso-morali. Anche ciò che è ispirato *per accidens* è parola di Dio e di conseguenza immune da errori. Ma qui è possibile una esegesi più libera, perchè gli agiografi, per quanto concerne le cose profane, si esprimono nel modo comune di parlare, cioè non scientifico, in conformità alla cultura del loro tempo. Il magistero ecclesiastico non emette decisioni positive su questioni che sono oggetto delle scienze profane, ma si limita a respingere errori che possono essere di pericolo per la fede. Su coteste questioni manca anche un obbligante consenso dei Padri, poichè in questo caso essi non parlano come testimoni della fede, ma riferiscono la loro propria opinione che è legata alle concezioni del tempo.

b) La conoscenza naturale di ragione e la conoscenza soprannaturale di fede risalgono alla medesima fonte, Dio, di modo che non può esserci mai una reale contraddizione tra i risultati sicuri delle scienze profane e la parola di Dio rettamente intesa. Il Concilio Vaticano I ha dichiarato: Nulla unquam inter fidem et rationem vera dissentio esse potest (D. 1797 [DS. 3017]).

c) Nell'interpretazione della Scrittura si deve distinguere accuratamente ciò che è contenuto e ciò che è forma dell'enunciato. « Per ricavare l'intenzione degli agiografi, si deve tener conto tra l'altro anche dei generi letterari ». Vat. II, Cost. *Dei Verbum*, n. 12.

2. Decisioni della Commissione biblica (30 giugno 1909).

a) I primi tre capitoli della Genesi contengono narrazioni di *fatti reali* (rerum vere gestarum narrationes, quae scilicet obiectivae realitati et historicae veritati respondeant) e non

miti, non pure allegorie o simboli di verità religiose, non leggende (D. 2122 [DS. 3513]).

b) Fin tanto che si tratta di fatti che toccano i *fondamenti della religione cristiana* (quae christianae religionis fundamenta attingunt) bisogna attenersi al senso letterale e storico. Tali sono per esempio la creazione dell'universo per opera di Dio all'inizio dei tempi e la creazione particolare dell'uomo (D. 2123 [DS. 3514]).

c) Non è necessario intendere tutte le singole parole e frasi in senso proprio (sensu proprio). I passi che sono stati interpretati dai Padri e dai teologi in modo diverso, possono essere spiegati secondo il proprio prudente parere con la riserva di sottomettersi al giudizio della Chiesa e di rispettare l'analogia della fede (D. 2124-2125 [DS. 3515-3516]).

d) Poichè l'agiografo non ebbe l'intenzione di dare un insegnamento scientifico sulla costituzione intima delle cose visibili e l'ordine completo della creazione, ma piuttosto di fornirne una cognizione popolare adatta al modo di parlare e alla mentalità del suo tempo, l'esegesi non deve ricercare strettamente e sempre la proprietà del linguaggio scientifico (D. 2117 [DS. 3518]).

e) La parola « giorno » non occorre sia presa nel senso proprio di giorno solare di 24 ore, ma può anche intendersi in senso improprio per uno spazio di tempo maggiore (D. 2128 [DS. 3519]).

NOTA AI PUNTI *a*) E *b*). La Pont. Comm. Biblica, nella lettera al Card. Suhard sulla storicità dei primi capitoli della Genesi (27 marzo 1948), spiegando il senso del termine « storico », conviene che non si tratti di « storia nel senso classico e moderno » della parola. E aggiunge: « Col dichiarare a priori che quei racconti non contengono storia nel senso moderno della parola, si lascerebbe facilmente intendere che essi in nessun modo ne contengono; mentre di fatto riferiscono in un linguaggio semplice e figurato, acconcio all'intelligenza di un'umanità non progredita, *le verità fondamentali presupposte all'economia della salute*, in pari tempo che la descrizione popolare delle origini del genere umano e del popolo eletto ». Esorta inoltre all'« attento studio di tutti i problemi letterari, scientifici, storici, culturali e religiosi », che hanno connessione

col racconto biblico e dichiara che « nel frattempo va praticata la pazienza, che è prudenza e saggezza della vita » (D. 3002 [DS. 3862]). *AAS*, 40, 1948, p. 45 ss.

3. Spiegazione dell'opera dei sei giorni.

Ciò che si dice nella Bibbia sulla *durata* e l'*ordine* della formazione del mondo, è soltanto un rivestimento letterario della verità religiosa che il mondo intero fu chiamato all'esistenza dalla parola creatrice di Dio. L'agiografo si è servito dell'immagine prescientifica del mondo ordinaria in quel tempo. I sei giorni della creazione sono da intendere come *antropomorfismo*. L'opera creatrice di Dio è descritta con accentuato schematismo (opus distinctionis-opus ornatus) sul modello di una settimana di lavoro umano, e la fine della creazione imita il riposo del sabato. Lo scopo di questo travestimento letterario è di fondare sull'esempio divino la settimana lavorativa ed il riposo sabbatico. Cfr. Es. 20, 8 ss.

Le numerose teorie formatesi per spiegare i sei giorni biblici si possono raccogliere in due gruppi, di cui il primo vede in Gen. 1 una narrazione storica circa la durata e l'ordine di successione dell'opera di creazione (teorie realistiche), mentre il secondo abbandona la storicità del racconto relativo a tale durata e ordine, e, per evitare ogni contraddizione con la scienza naturale, ammette che la divisione dell'opera dei sei giorni si debba spiegare come una libera concezione dell'agiografo (teorie idealistiche). Al primo gruppo appartengono la teoria verbale sostenuta dalla massima parte dei Padri e degli Scolastici, quella della restituzione, quella del diluvio e le diverse teorie concordistiche che spiegano i sei giorni della creazione come sei periodi. Al secondo gruppo appartengono l'allegorismo di S. Agostino, la teoria della visione, quella poetica, la spiegazione antropomorfica suesposta e la teoria mitica ripudiata dalla Chiesa (D. 2122 [DS. 3513]).

§ 12. L'evoluzionismo alla luce della rivelazione.

1. *L'evoluzionismo materialistico* (E. Haeckel), che ammette una materia eterna e increata da cui traggono origine, per pura evoluzione o sviluppo meccanico, tutti gli esseri viventi, le piante, gli animali e l'uomo stesso corpo e anima, è contrario alla rivelazione, la quale insegna e spiega la creazione della materia nel tempo e l'ordinamento della materia stessa per opera di Dio.

2. *L'evoluzionismo teistico* che fa derivare la materia e la vita dalla creazione divina e ammette che gli esseri organici si siano sviluppati, secondo il piano divino, da forze germinali (Agostino) o da uno o più organismi creati in origine, è compatibile con la rivelazione. Per l'uomo però bisogna ammettere uno speciale intervento di Dio che si estende almeno all'anima spirituale (peculiaris creatio hominis; D. 2123 [DS. 3514]). Padri isolati, specialmente Agostino, ammisero già una certa evoluzione dell'essere vivente. Partendo dalla supposizione che Dio abbia creato tutto simultaneamente (cfr. Eccli. 18, 1), insegnarono che una parte delle creature fu da Dio chiamata all'essere in stato perfetto, mentre le altre furono create in uno stato involuto in forma di forze germinali (rationes seminales o causales), dalle quali dovevano svilupparsi a poco a poco. Mentre i Padri e gli Scolastici, in quanto ammisero un'evoluzione, pensarono all'evoluzione delle singole specie dei viventi da una particolare forma originaria creata da Dio, la nuova teoria evoluzionistica (teoria della discendenza) concepisce l'evoluzione come passaggio da una specie a un'altra. Secondo che all'inizio dell'evoluzione si ponga una pluralità di organismi ovvero uno solo (cellula originaria), si parla di evoluzione polifiletica o monofiletica. Dal punto di vista della rivelazione le due forme sono ammissibili. Dal punto di vista scientifico F. BIRKNER dà il seguente giudizio: « Una evoluzione monofiletica dei viventi è da rigettare, perchè mancano i passaggi da un gruppo all'altro. Tutto qui depone a favore di una evoluzione polifiletica. Ma purtroppo finora non è possibile stabilire quante forme originarie od organizzazioni fondamentali dei viventi si possano ammettere » (*Klerusblatt* 24 [1943] 4*b*).

CAPITOLO SECONDO

L'uomo.

I. LA NATURA DELL'UOMO

§ 13. L'origine della prima coppia e l'unità del genere umano.

1. Origine del primo uomo.

Il primo uomo fu creato da Dio. *De fide.*

Il IV Concilio Lateranense e quello Vaticano I dichiararono: « Deus... utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem... ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam = Dio creò dal nulla l'una e l'altra creatura, la spirituale e la corporale... e poi l'umana, quasi intermedia, fatta di spirito e di corpo » (D. 428, 1783 [DS. 800, 3002]). L'atto creativo con cui Dio diede l'esistenza al primo uomo, va concepito riguardo all'anima come *creatio prima*, riguardo al corpo come *creatio secunda.*

È da respingere la teoria dell'evoluzionismo *materialistico*, secondo cui l'uomo, tutto intero, corpo e anima, si è sviluppato meccanicamente dal regno animale. L'anima del primo uomo fu creata immediatamente dal nulla. Quanto al corpo non si potrebbe affermare con certezza che sia stato formato da Dio direttamente dalla materia inorganica. In linea di principio è possibile che Dio abbia infuso un'anima spirituale in una materia organica, cioè abbia animato con il proprio soffio un corpo originariamente animale. Depongono a favore di un rapporto genetico del corpo umano con le forme superiori del regno animale considerazioni, se non decisive, almeno degne di attenzione, tratte dalla paleontologia e dalla biologia.

L'enciclica *Humani generis* di Pio XII afferma che la questione circa l'origine del corpo umano è oggetto della libera ricerca da parte dello scienziato e del teologo, esorta ad esaminare con serietà i motivi pro e contro l'origine da materia già animata e ammonisce che siffatta origine del corpo umano non venga ritenuta, in base ai risultati finora raggiunti, come certa e dimostrata; e ciò come se nelle fonti della divina rivelazione non vi fosse nulla che esiga in questa materia la più grande moderazione e cautela. D. 2327 (DS. 3896). Cfr. D. 2286 (DS. 3802).

La Scrittura contiene un duplice racconto sulla creazione del primo uomo. Gen. 1, 27: « Iddio creò l'uomo a sua imagine, a imagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò ». Gen. 2, 7: « Il Signore Iddio formò l'uomo con polvere del suolo e gli soffiò nelle narici un alito di vita e con ciò fu l'uomo un'anima vivente ».

Secondo il senso più ovvio e letterale del testo Dio ha formato il corpo del primo uomo direttamente da materia inorganica (« con polvere del suolo ») e lo ha vivificato infondendogli l'anima spirituale. Nella Scrittura e nei Padri non compare ancora l'idea che l'anima spirituale sia stata infusa in un corpo animale. La questione dell'origine del corpo umano dal regno animale si presentò soltanto in epoca recente sotto l'influsso della dottrina dell'evoluzione. Il testo biblico non esclude una risposta affermativa. Come nel racconto della creazione del mondo così anche in quello della creazione dell'uomo si può distinguere tra verità religiosa ispirata *per se* (che l'uomo fu creato da Dio anima e corpo) e la descrizione antropomorfica del modo della creazione, ispirata *per accidens*. Mentre il fatto della creazione dell'uomo da parte di Dio va inteso in senso letterale, per quanto riguarda il modo della formazione del corpo umano è invece ammissibile una spiegazione, che per serie ragioni, si scosti da tale senso.

Secondo Gen. 2, 21 ss. il corpo della *prima donna* venne formato da quello del primo uomo. Gen. 2, 22: « Dalla co-

stola tolta all'uomo, il Signore Iddio ne formò una donna ». Questa narrazione, che è di carattere fortemente antropomorfico, fu intesa dalla maggior parte dei Padri in senso letterale. Da alcuni Padri e teologi fu interpretata in senso allegorico (alessandrini, GAETANO, LAGRANGE) o spiegata come visione (HUMMELAUER, HOBERG). Poichè il modo in cui fu creata la prima donna, nonostante la menzione della « formazione della prima donna dall'uomo » nel decreto della Commissione biblica (D. 2123 [DS. 3514]), difficilmente si può annoverare tra i fatti che toccano i fondamenti della religione cristiana, non c'è alcuna necessità di ritenere il senso letterale, ma è sufficiente ammettere un nesso ideale nel senso che la donna è stata creata sostanzialmente uguale all'uomo. Cfr. Eccli. 17, 5 (Volg.); 2 Cor. 11, 8.

I Padri insegnano concordemente che Dio ha creato immediatamente tutto l'uomo corpo e anima. Nel modo della creazione di Eva essi vedono raffigurata l'eguaglianza essenziale dell'uomo e della donna, l'istituzione divina del matrimonio e l'origine della Chiesa e dei sacramenti dalla ferita del costato di Cristo, il secondo Adamo. Cfr. AGOSTINO, *In Ioan.* tr. 9, 10.

2. Unità del genere umano.

Tutto il genere umano deriva da un'unica coppia. *Sent. certa.*

Contro la teoria dei *preadamiti* (sostenuta per la prima volta dal calvinista Isacco de La Peyrère 1655) e l'opinione di alcuni naturalisti moderni, per cui le diverse razze umane derivano da diversi distinti ceppi (*poligenismo*), la Chiesa insegna che i primi uomini, Adamo ed Eva, sono i progenitori di tutto il genere umano (*monogenismo*). Però questa dottrina non costituisce dogma, ma è soltanto il presupposto per i dogmi del peccato originale e della redenzione. Secondo una decisione della Commissione biblica l'unità del genere umano è da annoverare tra i fatti che interessano i fondamenti della religione cristiana e perciò da intendere in senso letterale e storico (D. 2123 [DS. 3514]). L'enciclica *Humani generis* di PIO XII (1950) respinge il poligenismo per la sua inconciliabilità con la dottrina rivelata del peccato originale.

Il secondo racconto della creazione in Gen. 2, 4b - 3, 24 descrive la creazione di un'unica coppia umana, dalla quale derivano tutti gli altri uomini. Esplicitamente vien detto che non c'era ancora alcun uomo che lavorasse la terra (2, 5), che l'uomo creato da Dio era solo (2, 18), che Eva divenne la madre di tutti i viventi (3, 20). Tuttavia, considerato il genere letterario dei primi capitoli della Genesi, è discutibile se il monogenismo espresso in questi enunciati faccia parte della materia o soltanto della forma dell'enunciato. La presentazione biblica può essere intesa « come illustrazione plastica dell'unità dell'umanità nel destino, nella storia, nel bene e nel male » (K. RAHNER). Perciò da Gen. 2-3 non si può provare il monogenismo, come da Gen. 1 non si può provare la creazione immediata delle singole specie. Sap. 10, 1 e Atti 17, 26, quanto al contenuto, non vanno oltre Gen. 2-3. In Paolo la dottrina della discendenza di tutta l'umanità da un'unica coppia è in stretto rapporto con la sua dottrina del peccato originale e della redenzione. Cfr. Rom. 5, 12 ss.; 1 Cor. 15, 21 s.; Ebr. 2, 11.

Scientificamente il monogenismo non può essere provato, ma neppure il poligenismo, perchè i reperti paleontologici non dicono nulla su questa questione. Le diversità delle razze riguardano solo caratteristiche esterne. L'accordo essenziale di tutte le razze nella struttura fisica e nelle doti spirituali sembra indicare un'origine comune.

§ 14. La costituzione essenziale della natura umana.

1. Due elementi essenziali dell'uomo.

L'uomo è composto di elementi essenziali, il corpo materiale e l'anima spirituale. *De fide.*

Il IV Concilio Lateranense ed il Vaticano I insegnano: deinde (condidit creaturam) humanam quasi communem *ex spiritu et corpore* constitutam (D. 428, 1783 [DS. 800, 3002]).

Si oppone alla dottrina della Chiesa lo *spiritualismo esagerato* di Platone e degli origenisti, secondo i quali il corpo è un peso ed un impaccio per l'anima, la sua prigione e la sua tomba: solo l'anima costituisce l'essenza dell'uomo, non essendo il corpo che un'ombra. Per la dottrina della Chiesa invece il corpo è parte essenziale della natura umana.

Quando Paolo parla di un combattimento tra la carne e lo spirito (Rom. 7, 14 ss.), e sospira perciò di essere liberato dal corpo della morte (Rom. 7, 24), non pensa al corpo nella sua costituzione fisica, ma nella condizione in cui per opera del peccato domina il disordine morale.

Inconciliabile con il dogma della Chiesa è pure il *tricotomismo* insegnato da Platone, dai gnostici, dai manichei, dagli apollinaristi e, in epoca recente, da Günther, per cui l'uomo si compone di tre parti essenziali, il corpo, un'anima animale ed una spirituale (σάρξ, ψυχή, πνεῦμα). L'VIII Concilio ecumenico di Costantinopoli (869-870) respinse la dottrina delle due anime e stabilì come dogma cattolico che l'uomo possiede soltanto un'unica anima razionale: unam animam rationabilem habere hominem (D. 338 [DS. 657]). Tale anima è il principio della vita spirituale e di quella corporale (vegetativa e sensitiva). D. 1655 (DS. 2828).

Secondo la dottrina della Scrittura l'uomo è composto di due parti essenziali che colla morte si separeranno.

Gen. 2, 7: « Il Signore Iddio formò l'uomo con polvere del suolo e gli soffiò nelle narici un alito di vita (spiraculum vitae = principio vitale, anima) e con ciò fu l'uomo un'anima vivente ». Eccl. 12, 7: « (Ricordati del tuo Fattore...) prima che torni la polvere alla terra, qual era una volta, e lo spirito ritorni a Dio che l'ha dato ». Cfr. Mt. 10, 28; 1 Cor. 5, 3; 7, 34.

La distinzione tra anima e spirito, che si trova in alcuni passi della Scrittura, non è da intendere nel senso del tricotomismo di Platone. In Lc. 1, 46-47 (« L'*anima* mia glorifica il Signore, e il mio *spirito* esulta di gioia) si tratta di un semplice parallelismo proprio della poesia semitica. Paolo si serve della distinzione per esprimere le forze spirituali inferiori e superiori che hanno radice nello stesso principio dell'anima (Ebr. 4, 12) o per designare il principio della vita naturale e quello della vita soprannaturale (1 Tess. 5, 23; cfr. 1 Cor. 2, 14). Cfr. GREGORIO NISSENO, *De hominis opificio* 14; GENNADIO, *Liber eccl. dogm.* 15.

L'unicità del principio spirituale dell'uomo risulta anche dalla testimonianza della coscienza, la quale attesta che il medesimo io è principio tanto delle azioni spirituali quanto di quelle sensitive e vegetative.

2. Rapporto tra anima e corpo.

L'anima razionale è per se stessa ed essenzialmente forma del corpo. *De fide.*

Corpo ed anima sono uniti tra loro non soltanto estrinsecamente o nell'azione come contenente e contenuto, nave e nocchiero (Platone, Cartesio, Leibniz), ma intrinsecamente, di modo che l'anima spirituale è per se stessa ed essenzialmente la forma del corpo. Il Concilio di Vienna (1311-1312) dichiarò: quod anima rationalis seu intellectiva sit forma corporis humani per se et essentialiter (D. 481; cfr. 738, 1655 [DS. 902; cfr. 1440, 2828]).

La decisione del Concilio è diretta contro il teologo francescano PIETRO GIOVANNI OLIVI († 1298) che insegnava non essere l'anima razionale forma del corpo per se stessa (immediatamente) ed essenzialmente, ma solo mediante le forme sensitiva e vegetativa da essa realmente distinte. In tal modo si distrugge l'unità essenziale della natura umana e vi si sostituisce una unità dinamica delle operazioni. La decisione di Vienna non importa il riconoscimento dogmatico della dottrina tomista dell'unicità della forma sostanziale, nè di quella aristotelico-scolastica dell'ilemorfismo.

Secondo Gen. 2, 7 la materia del corpo per infusione dell'anima, che è spirituale (Gen. 1, 26), diventa un corpo umano vivente e parte costitutiva della natura umana. Secondo la visione in Ezechiele 37, 1 ss., le membra del corpo sono risvegliate alla vita per mezzo dell'anima spirituale.

I Padri ammettono un'unione di anima e di corpo così intima che la paragonano con l'unione ipostatica. Cfr. il simbolo *Quicumque* (D. 40). S. AGOSTINO insegna: « Il corpo ha sensazione e vita dall'anima » (*De civ. Dei* XXI, 3, 2). Cfr. GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orth.* II, 12.

3. Individualità ed immortalità dell'anima.

Ogni uomo ha un'anima spirituale, immortale. *De fide.*

Il V Concilio Lateranense (1512-17), contro i neoaristotelici umanisti (Pietro Pomponazzi) i quali, rinnovando il *monopsichismo averroista*, insegnavano che l'anima intellettiva è numericamente identica in tutti gli uomini e che solo questa anima universale è immortale, dichiarò: damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse aut unicam in omnibus hominibus (D. 738 [DS. 1440]). L'individua-

lità dell'anima è un presupposto necessario dell'immortalità personale.

Nel Vecchio Testamento è certo molto accentuata l'idea della ricompensa terrena, però anche i libri più antichi già conoscono, contrariamente all'affermazione della critica razionalistica, la fede nell'immortalità. Secondo la concezione della Scrittura la vita sulla terra è come un soggiorno in un paese straniero (Gen. 47, 9). I defunti si ricongiungeranno ai padri (Gen. 15, 15), si riuniranno al loro popolo (Gen. 25, 8. 17), si addormenteranno con i loro padri (Deut. 31, 16; 3 Re 2, 10). Dopo la morte l'anima va nello Sheol, cioè in un luogo comune di soggiorno delle anime dei dipartiti (Gen. 37, 35). I libri più recenti, specialmente quello della Sapienza, sono ricchi di testimonianze sulla credenza del popolo israelita nell'immortalità dell'anima. Cfr. specialmente Sap. 2, 23: « Dio creò l'uomo per l'immortalità, e lo fece ad immagine della sua propria natura ».

La fede nella vita eterna di cui è pieno il Nuovo Testamento è fondata sulla convinzione della immortalità personale. Insegna Gesù: « Non temete coloro che uccidono il corpo, ma che non possono uccidere l'anima » (Mt. 10, 28). Paolo è convinto di giungere all'unione con Cristo subito dopo la morte (non soltanto dopo la risurrezione): « Ho il desiderio d'andarmene per essere con Cristo » (Fil. 1, 23). La dottrina della morte dell'anima (tnetopsichismo) è estranea alla S. Scrittura. Cfr. Mt. 10, 39; 16, 25; Lc. 16, 19 ss.; 23, 43; Gv. 12, 25; Atti 7, 59; 2 Cor. 5, 6-8.

Il passo dell'Eccl. 3, 21: « Chi sa se lo spirito (= il principio vitale) degli uomini sale in alto e quello del bruto discenda sotterra? » pare che metta in dubbio l'immortalità.

Ma non è così, perchè si riferisce soltanto al *lato animale* dell'uomo che è mortale al pari della bestia. D'altronde l'immortalità dell'anima è affermata indubbiamente in altri luoghi del libro. Cfr. 12, 7; 9, 10.

I Padri non solo attestano concordemente il fatto dell'immortalità, ma lo provano anche filosoficamente. Cfr. il *Dialogus de anima et resurrectione* di GREGORIO NISSENO e la monografia di AGOSTINO *De immortalitate animae*.

Filosoficamente si prova l'immortalità dell'anima partendo dalla sua semplicità: non essendo essa composta di parti, non può neppure corrompersi o scomporsi. È vero che Dio potrebbe annientarla, ma non lo fa perchè è proprio della sua sapienza e bontà soddisfare, nell'altra vita, la naturale aspirazione dell'anima alla verità e alla felicità, ed è proprio della sua giustizia dare perfetta ricompensa, nell'al di là, alle azioni dell'uomo.

§ 15. L'origine delle singole anime umane.

Nei discendenti di Adamo l'origine dell'anima è legata alla generazione naturale. Sul modo di tale origine furono emesse diverse opinioni.

1. Preesistenzianismo.

Tale opinione, derivata da *Platone* e sostenuta nei primi tempi della Chiesa da *Origene*, da alcuni suoi seguaci (Didimo di Alessandria, Evagrio Pontico, Nemesio di Emesa) e dai *Priscillianisti*, afferma che le anime esistono già prima della loro unione con il corpo (secondo Platone ed Origene da tutta l'eternità) e che in punizione di un peccato vengono esiliate nel corpo. Questa dottrina fu condannata in un sinodo di Costantinopoli (543) contro gli origenisti e in uno a Braga (561) contro i Priscillianisti (D. 203, 236 [DS. 403, 456]).

La Scrittura non conosce affatto l'idea della preesistenza dell'anima e di un suo peccato anteriore alla vita terrena. Anche il passo della Sap. 8, 19-20: « Ero un fanciullo ben nato, ed ho sortito un'anima buona;

o piuttosto essendo buono, sono entrato in un corpo illibato », non è da intendere nel senso della dottrina platonica della preesistenza, poichè le concezioni antropologiche del libro della Sapienza sono assolutamente diverse da quelle di Platone. Secondo la testimonianza della Scrittura il primo uomo, creato corpo e anima da Dio, era buono (Gen. 1, 31). Il peccato si diffuse nel mondo per la caduta originale dei progenitori (Gen. 3, 1; Rom. 5, 12). Paolo in Rom. 9, 11 esclude direttamente un peccato originale prima del corpo: « Non essendo ancora nati, nè avendo ancora operato alcunchè di buono o di cattivo ».

I Padri, ad eccezione di pochi, sono avversari della dottrina origeniana della preesistenza. Cfr. GREGORIO NAZIANZ., *Or.* 37, 15; GREGORIO DI NISSA, *De anima et resurr.*, § 15, 3; AGOSTINO, *Ep.* 217, 5, 16; LEONE I, *Ep.* 15, 10. Anche la testimonianza della coscienza è contro la preesistenza dell'anima. Cfr. *S. th.* I, 118, 3.

2. Emanatismo.

L'emanatismo che nell'antichità fu sostenuto dal *dualismo* gnostico-manicheo e nei tempi moderni dal *Panteismo*, fa derivare le singole anime dalla sostanza divina per emanazione. Questa dottrina contraddice l'assoluta semplicità di Dio, e fu condannata come eretica insieme con il panteismo dal Concilio Vaticano I (D. 1804 [DS. 3024]; cfr. D. 348 [DS. 685]). AGOSTINO dichiara: « L'anima non è una parte di Dio; se così fosse sarebbe sotto ogni aspetto immutabile ed indistruttibile » (*Ep.* 166, 2, 3).

3. Generazionismo.

Questa dottrina riconduce l'origine dell'anima umana come quella del corpo all'atto generativo dei genitori. I genitori sono i datori dell'anima e del corpo. La forma più grossolana del generazionismo, il *traducianesimo* di TERTULLIANO, afferma

che una parte della sostanza dell'anima dei genitori (tradux) passa nel bambino con il seme corporeo. La forma più raffinata, ritenuta possibile da S. AGOSTINO e sostenuta nel secolo scorso da *Klee*, *Rosmini* ed altri come probabile, si attiene alla spiritualità dell'anima e crede che l'anima del bambino abbia origine da un seme spirituale dei genitori.

Il generazionismo è inconciliabile con la semplicità e la spiritualità dell'anima. Papa Benedetto XII esigeva dagli Armeni (1341), come condizione preliminare all'unione, il ripudio di questa dottrina (D. 533 [DS. 1007]). Leone XIII condannò l'errore di Rosmini (D. 1910 [DS. 3220]).

4. Creazionismo.

Ogni singola anima viene creata immediatamente da Dio. *Sent. certa.*

Il creazionismo, sostenuto dalla stragrande maggioranza dei Padri, degli scolastici e dei teologi più recenti, insegna che ogni singola anima nel momento della sua unione con il corpo vien creata dal nulla da Dio. Questa dottrina non è definita; ma è indirettamente espressa nella decisione del V Concilio Lateranense (pro corporum, quibus *infunditur*, multitudine multiplicanda; D. 738 [DS. 1440]). Alessandro VII parla, in una dichiarazione sull'Immacolata Concezione, che servì di base alla definizione dogmatica di Pio IX, di « creazione e infusione » dell'anima di Maria nel corpo (in primo instanti *creationis* atque *infusionis* in corpus) D. 1100. Cfr. 170, 348, 533, 2327 (DS. 2015, cfr. 360, 685, 1007, 3896).

Una prova scritturale stringente in favore del creazionismo non è possibile. Si può tuttavia scorgervi un cenno in Eccl. 12, 7 (« Lo spirito ritorna a Dio che lo ha dato »), Sap. 15, 11 (inspirazione dell'anima da Dio) ed Ebr. 12, 9 (distinzione tra i padri della carne ed il Padre degli spiriti = Dio).

I Padri, in special modo i greci, sono in massima parte fautori del creazionismo. GEROLAMO prese decisa posizione in favore di questa dottrina, mentre AGOSTINO rimase tutta la vita incerto tra generazionismo e creazionismo (*Ep.* 166). Lo trattenne da una decisa presa di posizione in favore della seconda teoria la difficoltà di conciliare la creazione immediata delle anime da parte di Dio con la propagazione del peccato originale. Per influsso di Agostino l'incertezza durò a lungo, fino a che nell'epoca d'oro della Scolastica il creazionismo fu generalmente accettato. S. TOMMASO arrivò perfino a credere eretico il generazionismo. *S. th.* I, 118, 2.

Momento della creazione ed infusione dell'anima.

Secondo la concezione aristotelico-scolastica si susseguono nell'embrione umano tre diverse forme vitali in modo che la forma successiva assume le funzioni di quella precedente, e cioè la vegetativa, la sensitiva e da ultimo (dopo 40 oppure 90 giorni) la spirituale. Di qui la distinzione tra feto informe e feto formato, fondata sul passo biblico di Es. 21, 22-23 (secondo i Settanta e l'antica traduzione latina). Si riguardava il feto informe come un essere puramente animale, il feto formato come un essere umano, e la sua distruzione un omicidio. La moderna filosofia cristiana sostiene generalmente l'idea che la creazione e l'infusione dell'anima spirituale coincide con l'istante della concezione. Tuttavia la biologia moderna sembra raccomandare un'epoca più tarda. Cfr. D. 1185 (DS. 2135); CIC 747.

II. L'ELEVAZIONE DELL'UOMO ALL' ORDINE SOPRANNATURALE

§ 16. Il concetto di soprannaturale.

1. Definizione.

a) *Naturale* in contrapposizione a soprannaturale è ciò che o costituisce la natura o proviene dalla natura come effetto

o è richiesto dalla natura: *Naturale est, quod vel constitutive vel consecutive vel exigitive ad naturam pertinet*, oppure brevemente: *Naturale est, quod naturae debetur*. L'*ordine naturale* è la disposizione di tutte le creature verso il fine ultimo conveniente alla loro natura.

Occorre qui osservare che S. AGOSTINO, pur prendendo talvolta il termine « naturale » nel senso di « conforme a natura » (conveniens), tuttavia l'usa spesso, seguendone l'etimologia (natura = nascitura), nel senso di « originale ». Pertanto la dotazione naturale dell'uomo nel senso agostiniano comprende anche i doni soprannaturali dello stato primitivo. Cfr. D. 130 (DS. 239): naturalis possibilitas.

b) *Soprannaturale* è ciò che nè costituisce la natura, nè proviene dalla natura come effetto, nè può essere richiesto dalla natura, ma supera l'essenza, le forze e le esigenze della natura medesima: *Supernaturale est donum Dei naturae indebitum et superadditum*. L'*ordine soprannaturale* è l'ordine delle creature ragionevoli verso il fine ultimo soprannaturale.

2. Divisione.

Il soprannaturale si divide in:

a) *sostanziale* (quoad substantiam) e *modale* (quoad modum). Il primo è quello che per sua essenza trascende la natura e le forze della creatura, per es. la conoscenza della Trinità, la grazia attuale, la grazia santificante, la visione immediata di Dio. Il secondo è quello che in se stesso cioè per sua essenza è naturale, ma che nel modo con cui vien prodotto supera le forze naturali della creatura, per es. una guarigione miracolosa;

b) *assoluto* o semplicemente tale (simpliciter supernaturale) e *relativo* (supernaturale secundum quid). Il soprannaturale assoluto comprende beni dell'ordine *divino* e supera perciò la natura e le forze di tutte le creature, per es. la grazia santificante, la visione immediata di Dio. Il soprannaturale relativo comprende beni dell'ordine *creato* e trascende la natura e le forze di una determinata creatura, non di tutte; per es. la scienza infusa, naturale negli angeli, soprannaturale negli uomini. A tal sorta di soprannaturale appartengono i cosidetti doni preternaturali dello stato primitivo.

§ 17. Relazione fra natura e soprannaturale.

1. Recettività della natura per il soprannaturale.

La natura della creatura possiede una recettività per il soprannaturale. *Sent. communis.*

Benchè il soprannaturale trascenda la natura, tuttavia questa possiede nei confronti di quello un punto di inserzione ovvero una certa recettività, la cosidetta *potentia oboedientialis.* Con il che si intende la pura capacità passiva della creatura a ricevere da Dio, appunto perchè assolutamente dipendente da lui, l'azione che la eleva ad una esistenza e attività soprannaturale.

Secondo la dottrina della Scolastica il soprannaturale è tratto per virtù divina dalla potenza obedienziale della creatura, vale a dire che la potenza passiva esistente nella natura viene attuata dall'onnipotenza di Dio. Questa dottrina è essenzialmente diversa dalla dottrina modernistica della immanenza vitale secondo cui tutto il divino si sviluppa dalle esigenze della natura umana in modo puramente naturale.

S. Agostino (*De praedest. sanct.* 5, 10) scrive: « Posse habere fidem sicut posse habere caritatem naturae est hominum; habere autem fidem quemadmodum habere caritatem gratiae est fidelium ».

2. Unione organica di natura e di soprannaturale.

a) **Il soprannaturale presuppone la natura.** *Sent. communis.*

Esso non esiste in sè, bensì in altro, ossia non è sostanza, ma accidente; presuppone perciò una natura creata come soggetto, da cui viene ricevuto ed in cui agisce.

b) **Il soprannaturale perfeziona la natura.** *Sent. communis.*

Non viene aggiunto in modo puramente esterno alla natura, ma si stringe ad essa in unione intima ed organica. Pe-

netra nell'essenza e nelle forze della natura e la perfeziona sia nell'ambito dell'ordine creato (doni preternaturali) sia elevandola all'ordine divino dell'essere e dell'agire (doni assolutamente soprannaturali). Cfr. D. 2206 (DS. 3689). I Padri ed i teologi paragonano il soprannaturale al germoglio innestato sull'albero o al fuoco che fa arroventare il ferro.

3. Fine naturale e soprannaturale dell'uomo.

Dio ha stabilito all'uomo un fine soprannaturale. *De fide.*

Il Concilio Vaticano I fonda l'assoluta necessità della rivelazione nella destinazione dell'uomo a un fine soprannaturale: Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant (D. 1786 [DS. 3005]; cfr. D. 1808 [DS. 3028]). Il fine soprannaturale consiste nella partecipazione alla conoscenza e alla vita divina, donde deriva a Dio una glorificazione soprannaturale e all'uomo una felicità parimenti soprannaturale. Cfr. 1 Cor. 13, 12; 1 Gv. 3, 2 (vedi Trattato di Dio, § 6).

Il fine *naturale* dell'uomo, che consiste nella conoscenza e nell'amore naturale di Dio, donde una glorificazione naturale di Dio ed una naturale felicità dell'uomo, è subordinato ed ordinato al fine soprannaturale. L'intero ordine naturale è solamente mezzo per il raggiungimento di tale fine. L'uomo, a motivo della sua totale dipendenza da Dio, ha il dovere di tendere al fine soprannaturale che gli fu stabilito. Se manca a questo, neppure il fine naturale potrà essere raggiunto. Cfr. Mt. 16, 16.

§ 18. La dotazione soprannaturale dei progenitori.

1. La grazia santificante.

I progenitori, prima del peccato originale, erano dotati di grazia santificante. *De fide.*

a) Il Concilio di Trento insegna contro il pelagianesimo ed il moderno razionalismo che Adamo ha perso la grazia in cui era stato costituito: primum hominem Adam... sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse (D. 788 [DS. 1511]; cfr. D. 192 [DS. 389]).

Contro Baio ed il giansenista Quesnel il magistero ecclesiastico dichiarò la *soprannaturalità* dei doni dello stato primitivo (D. 1021-1026, 1385 [DS. 1921-1926]; cfr. D. 1516, 2318 [DS. 2616, 3981]).

L'elevazione allo stato di grazia è accennata nelle relazioni filiali che intercorrevano tra Dio ed i progenitori nel paradiso terrestre. Una più sicura prova biblica risulta dalla dottrina paolina della redenzione. Insegna l'Apostolo che Cristo, il secondo Adamo, ha ristabilito quello che il primo Adamo aveva perduto, lo stato di santità e di giustizia. Dunque Adamo, prima del peccato era in stato di grazia. Cfr. Rom. 5, 12 ss.; Eph. 1, 10; 4, 23-24; 1 Cor. 6, 11; 2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15; Rom. 5, 10-11; 8, 14 ss.

I Padri trovano accennata la grazia soprannaturale dell'uomo nel paradiso terrestre in Gen. 1, 26 (similitudo = somiglianza divina soprannaturale), in Gen. 2, 7 (spiraculum vitae = principio vitale soprannaturale), in Eccl. 7, 30: « Dio ha creato l'uomo retto » (rectum = iustum). AGOSTINO spiega che la nostra rigenerazione (Ef. 4, 23) consiste nel fatto che « noi riceviamo la giustizia da cui era decaduto l'uomo in

seguito al peccato originale » (*De Gen. ad litt.* VI, 24, 35). GIOVANNI DAMASCENO afferma: « Il sommo Fattore ha dato all'uomo la sua grazia divina e con essa ha comunicato se stesso a lui » (*De fide orth.* II, 30).

b) Per quanto riguarda il *momento* dell'elevazione allo stato di grazia, i teologi sono in massima parte d'accordo con S. TOMMASO nel dire che i progenitori furono creati nello stato di grazia santificante. PIETRO LOMBARDO e *la scuola francescana* al contrario insegnano che essi al momento della creazione ricevettero solamente i doni preternaturali dell'integrità e dovettero prepararsi con l'ausilio di grazie attuali all'accoglimento della grazia santificante. Il Tridentino ha deliberatamente lasciata impregiudicata la questione (perciò *constitutus*, non *creatus;* D. 788 [DS. 1511]). I Padri pensano come S. Tommaso. Cfr. D. 192 (DS. 389); GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orth.* II, 12; *S. th.* I, 95, 1.

2. I doni dell'integrità.

La dotazione soprannaturale dei progenitori (iustitia originalis) comprendeva, oltre la grazia santificante, assolutamente soprannaturale, certi *doni preternaturali*, i cosidetti « dona integritatis », che sono:

a) **Il « donum rectitudinis vel integritatis » in senso stretto, cioè l'immunità dalla concupiscenza.** *Sent. fidei proxima.*

Il Tridentino spiega che la concupiscenza fu chiamata da S. Paolo peccato, perchè *proviene dal peccato* e inclina al peccato (quia ex peccato est et ad peccatum inclinat; D. 792 [DS. 1520]). Ma se proviene dal peccato, non esisteva prima, cioè l'uomo ne era immune. Cfr. D. 2123, 1026 (DS. 3514, 1926).

La Scrittura attesta la perfetta armonia tra ragione e senso. Gen. 2, 25: « Erano ambedue nudi... eppure non ne sentivano vergogna ». Il pudore comparve soltanto col peccato (Gen. 3, 7. 10).

I Padri difendono il dono di integrità contro i pelagiani, i quali scorgevano nella concupiscenza non un difetto (defectus naturae), ma una energia della natura (vigor naturae). AGOSTINO insegna che i progenitori, a causa del dono dell'integrità avevano la possibilità di evitare facilmente il peccato (posse non peccare; *De correpl. et gratia* 12, 23).

b) Il « donum immortalitatis » cioè l'immortalità del corpo. *De fide.*

Il Tridentino insegna che Adamo incorse nella morte in pena del suo peccato: Si quis non confitetur, primum hominem Adam... incurrisse per offensam praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus... A.S. (D. 788 [DS. 1511]; cfr. D. 101, 175, 1078, 2123 [DS. 222, 372, 1979, 3514]).

La Scrittura ci informa che Dio minacciò e decretò la morte come pena della trasgressione del suo comandamento. Gen. 2, 17; 3, 19. Cfr. Sap. 1, 13: « Dio non ha fatto la morte ». Sap. 2, 24: « Per l'invidia del diavolo entrò nel mondo la morte ». Rom. 5, 12: « Mediante un sol uomo il peccato entrò nel mondo e mediante il peccato la morte ».

Il dono dell'immortalità è, come insegna AGOSTINO (*De Gen. ad litt.* VI, 25, 36), da intendere come *posse non mori* (= possibilità di non morire) e non come *non posse mori* (= impossibilità di morire). I Padri pensavano che l'immortalità del corpo fosse procurata dall'albero della vita (Gen. 2, 9; 3, 22).

Partendo dal principio che il peccato non ha mutato la natura dell'uomo, teologi moderni intendono il dono della immortalità nel senso che, qualora lo stato originario fosse durato più a lungo l'uomo innocente sarebbe morto, ma non avrebbe esperimentato la morte in modo così doloroso come l'uomo diventato colpevole. Il concilio di Trento non sembra contraddire, perchè intende la morte empirica, quale di fatto viene subita dagli uomini. A proposito degli enunciati della Scrittura occorre notare che la morte non viene concepita semplicemente come morte del corpo, ma anche come perdita dell'amicizia di Dio. Conseguentemente l'immortalità destinata all'uomo dev'essere immaginata come unione stabile con Dio, nella quale è inclusa la trasfigurazione del corpo.

c) Il « donum impassibilitatis » cioè l'immunità da dolori. *Sent. communis.*

Questo dono è da intendere più propriamente come possibilità di rimanere libero dalle sofferenze (posse non pati) ed è connesso con l'immortalità del corpo.

La Scrittura presenta dolori e sofferenze come conseguenze del peccato. Gen. 3, 16 ss. Prima del peccato i progenitori vivevano in una condizione di serena felicità (Cfr. Gen. 2, 15; Volg.: in paradiso voluptatis). Mancanza di dolori però non significa affatto inattività. I progenitori ebbero, subito dopo la creazione, l'incarico da Dio di coltivare la terra (Gen. 2, 15) in modo da partecipare in certa misura all'opera del creatore.

d) Il « donum scientiae », cioè una conoscenza infusa da Dio di verità naturali e soprannaturali. *Sent. communis.*

Siccome, secondo il racconto biblico, i progenitori vennero creati in stato adulto e furono i primi maestri

ed educatori dell'umanità, era conveniente che essi fossero dotati da Dio di un sapere naturale conveniente alla loro età ed al loro compito e di quelle cognizioni soprannaturali necessarie al raggiungimento del fine soprannaturale. Nella Scrittura è accennata la profonda scienza di Adamo nel fatto che egli pone il nome agli animali (Gen. 2, 20) e nel fatto che riconosce subito la posizione e il compito della donna (Gen. 2, 23-24). Cfr. AGOSTINO, *Op. imperf. c. Iul.* V, 1.

3. I doni della giustizia originale come doni ereditari.

Adamo ricevette la grazia santificante non solamente per se, ma anche per i suoi discendenti. *Sent. certa.*

Il Concilio di Trento insegna che Adamo ha perduto non solo per sè, ma anche per noi la santità e la giustizia (= grazia santificante) ricevuta da Dio (D. 789 [DS. 1512]). Egli quindi l'aveva ricevuta non solo per sè, ma anche per noi, suoi discendenti. La stessa cosa vale, secondo l'insegnamento comune dei Padri e dei teologi, per i doni preternaturali dell'integrità (eccettuato il dono della scienza), essendo stati elargiti in funzione della grazia santificante. Adamo ricevette i doni della giustizia originale non come persona singola, ma come capo del genere umano e quindi per tutto il genere umano medesimo. Essi erano dono della natura umana (donum naturae) e dovevano, secondo l'ordine positivo di Dio, passare con la natura a tutti i discendenti di Adamo. La giustizia originale doveva essere nello stesso tempo anche giustizia ereditaria.

I Padri dichiarano che *noi*, discendenti di Adamo, abbiamo ricevuta la grazia da Dio e l'abbiamo perduta mediante il peccato. Questo modo di dire presuppone che la giustizia originale sarebbe passata da Adamo ai suoi successori, se non fosse intervenuto il peccato. Cfr. BASILIO (?), *Sermo asc.* 1: « Ritorniamo alla grazia originale, da cui fummo privati mediante il peccato ». AGOSTINO, *De spir. et litt.* 27, 47. *S. th.* I, 100, 1; *Comp. theol.* 187.

§ 19. I diversi stati della natura umana.

Per stato della natura umana (status naturae humanae) si intende la condizione permanente della natura umana rispetto al fine ultimo stabilito da Dio e ai mezzi per conseguirlo. Si distinguono stati storici o reali e stati solamente possibili.

1. Stati reali.

a) Lo stato della natura *elevata* (status naturae *elevatae* vel status iustitiae originalis), cioè lo stato originale dei progenitori prima della caduta, nel quale possedevano la grazia santificante assolutamente soprannaturale e i doni preternaturali dell'integrità.

b) Lo stato della natura *caduta* (status naturae *lapsae*), cioè che segue immediatamente il peccato di Adamo; in tale stato l'uomo come pena per il peccato non ha più nè la grazia santificante nè i doni dell'integrità.

c) Lo stato della natura *riparata* (status naturae *reparatae*) cioè quello ristabilito dalla grazia redentrice di Cristo, in cui l'uomo possiede la grazia santificante, ma non i doni dell'integrità.

d) Lo stato della natura *glorificata* (status naturae *glorificatae*) cioè lo stato di coloro che hanno raggiunto il fine soprannaturale della visione immediata di Dio. Esso racchiude in sè la grazia santificante nella sua pienezza. Dopo la resurrezione della carne abbraccerà anche i doni preternaturali

relativi al corpo, cioè quelli dell'integrità (non posse peccare, mori, pati) che raggiungeranno la più alta perfezione.

A tutti gli stati reali è comune il fine soprannaturale della visione immediata di Dio.

2. Stati solamente possibili.

a) Lo stato della natura *pura* (status naturae *purae*), cioè uno stato in cui l'uomo possederebbe tutto quello, ma soltanto quello, che appartiene alla natura umana, per cui potrebbe pervenire ad un fine solamente naturale.

La possibilità di tale stato, negata da Lutero, Baio e Giansenio è dottrina sicura della Chiesa. Deriva come necessaria conseguenza dalla dottrina della soprannaturalità dei doni della giustizia originale. Pio V condannò la proposizione di Baio: Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur (D. 1055 [DS. 1955]). Pertanto Dio avrebbe potuto creare l'uomo privo dei doni strettamente soprannaturali e preternaturali, e tuttavia non in stato di peccato. Pio XII, elencando nella *Humani generis* (1950) alcuni errori teologici contemporanei, scrive: « Altri poi snaturano il concetto della gratuità dell'ordine soprannaturale, quando sostengono che Dio non può creare esseri intelligenti senza ordinarli e chiamarli alla visione beatifica » (D. 2318 [DS. 3891]).

S. Agostino e la Scolastica insegnano espressamente la possibilità dello stato di natura pura. Cfr. Agostino, *Retract.* I, 8 (9), 6. S. Tommaso, *In Sent.* II, d. 31, q. 1, a. 2 ad 3.

b) Lo stato della natura *integra* (status naturae *integrae*) cioè uno stato in cui l'uomo possederebbe oltre la sua natura, i doni preternaturali dell'integrità, per raggiungere facilmente e sicuramente il suo fine naturale.

III. CADUTA DELL'UOMO DALLO STATO DI GIUSTIZIA ORIGINALE

§ 20. Il peccato personale dei progenitori.

1. L'atto del peccato.

I progenitori nel paradiso peccarono gravemente trasgredendo il precetto divino. *De fide*, in quanto oggetto dell'insegnamento universale ed ordinario della Chiesa.

Il Concilio di Trento insegna che Adamo, trasgredendo il precetto divino, perdette la santità e la giustizia, cioè la grazia santificante (D. 788 [DS. 1511]). Ora se la gravità della punizione importa la gravità del peccato, è evidente che quello di Adamo è un peccato grave.

La narrazione biblica del peccato dei progenitori è contenuta in Gen. 2, 17 e in 3, 1-19. Il peccato di Adamo costituisce il fondamento dei dogmi del peccato originale e della redenzione; perciò è necessario attenersi, nei punti essenziali, alla storicità del racconto. Secondo una decisione della Commissione Biblica dell'anno 1909, non deve essere posto in dubbio il senso letterale storico dei seguenti fatti: *a*) che Dio diede al primo uomo un precetto per metterne a prova l'obbedienza; *b*) che egli lo trasgredì per istigazione del diavolo nascosto sotto le apparenze del serpente; *c*) che i progenitori decaddero da quel primitivo stato di innocenza (D. 2123 [DS. 3514]).

I libri più recenti della Scrittura autenticano il senso letterale storico. Eccli. 25, 33: « Da una donna ebbe principio il

peccato e per sua cagione si muore tutti ». Sap. 2, 24: « Per invidia del diavolo entrò nel mondo la morte ». 2 Cor. 11, 3: « Io temo che come il serpente sedusse Eva con la sua astuzia, così i vostri pensieri si siano corrotti e sviati dalla semplicità e dalla purezza rispetto a Cristo ». Cfr. 2 Tim. 2, 14; Rom. 5, 12 ss.; Gv. 8, 44. Si deve respingere la spiegazione mitologica e quella puramente allegorica (alessandrina).

Il peccato dei progenitori fu un peccato di disobbedienza. Cfr. Rom. 5, 19: « Per la disobbedienza di quel solo uomo furono costituiti peccatori i molti ». La radice della disobbedienza fu l'orgoglio. Tob. 4, 14: « Ogni rovina ebbe inizio dall'orgoglio ». Eccli. 10, 15: « Principio di ogni peccato è l'orgoglio ». Se ci si attiene al testo biblico non si può pensare ad una colpa sessuale (CLEMENTE ALESSANDRINO, AMBROGIO). La gravità del peccato risulta dal fine e dalle circostanze del comandamento divino. AGOSTINO considera il peccato di Adamo « indicibilmente grave » (ineffabiliter grave peccatum; *Op. imperf. c. Iul.* I, 105).

2. Le conseguenze del peccato.

a) Per il peccato i progenitori perdettero la grazia santificante e si attirarono la collera e lo sdegno di Dio. *De fide.* D. 788 (DS. 1511).

Nella Scrittura la perdita della grazia santificante è accennata nel fatto che i progenitori perdettero la familiarità con Dio (Gen. 3, 10. 23). Dio si presentò come giudice e pronunciò la sentenza di punizione (Gen. 3, 16 ss.).

Lo sdegno divino si manifesta in modo definitivo nell'eterna condanna. Taziano insegnò realmente che Adamo perse la salute eterna. IRENEO (*Adv. haer.* III, 23, 8), TERTULLIANO (*De poenit.* 12) ed IPPOLITO (*Philos.* 8, 16) contraddissero già a questa opinione. Sulle loro tracce i Padri in generale affermano, appoggiati sul passo della Sap. 10, 2 (« essa [la sapienza] lo ha salvato dalla sua caduta ») che i progenitori fecero penitenza e « mediante il sangue del Signore » furono

salvati dalla dannazione eterna. (Cfr. AGOSTINO, *De pecc. mer. et rem.* II, 34, 55).

b) **I progenitori incorsero nella morte e nella schiavitù del diavolo.** *De fide.* D. 788 (DS. 1511).

La morte e i mali legati ad essa hanno il loro fondamento nella perdita dei doni dell'integrità. Secondo Gen. 3, 16 Dio minacciò come pena per il peccato dolori e morte. Il dominio del diavolo è accennato in Gen. 3, 15 ed espressamente insegnato in Gv. 12, 31; 14, 30; 2 Cor. 4, 4; Ebr. 2, 14; 2 Piet. 2, 19.

§ 21. L'esistenza del peccato originale.

1. Eresie.

Il peccato originale fu negato indirettamente dagli *gnostici* e dai *manichei*, che riallacciavano la perversione dell'uomo ad un principio cattivo eterno, la materia; dagli *origenisti* e dai *priscillianisti* che spiegavano l'inclinazione al male con un peccato commesso dall'anima prima di esistere nel corpo.

Direttamente fu negato dai *Pelagiani* i quali insegnavano: *a*) che il peccato di Adamo non si trasmette ai suoi discendenti con la generazione, ma per il fatto che questi imitano il suo cattivo esempio (imitatione, non propagatione); *b*) che la morte, le sofferenze e la concupiscenza non sono pene del peccato, ma cose naturali; *c*) che il battesimo dei bambini non è necessario per cancellare il peccato, ma per entrare nella comunità della Chiesa e per raggiungere il regno dei cieli (un grado più elevato nella beatitudine) diverso dalla vita eterna.

L'eresia pelagiana venne combattuta particolarmente da S. AGOSTINO e condannata dal magistero della Chiesa nei Concilii di Milevi (416), Cartagine (418), Orange (529) e più di recente nel Concilio di Trento (1546). Cfr. D. 102, 174, 787 ss. (DS. 223, 371, 1510 ss.).

Nel Medioevo un Concilio di Sens (1140) respinse la seguente proposizione di *Pietro Abelardo:* quod non contraximus culpam ex Adam, sed poenam tantum (D. 376 [DS. 728]).

L'errore pelagiano continua a vivere nel razionalismo moderno e contemporaneo (socinianismo, razionalismo illuministico, teologia liberale protestante, incredulità odierna).

I riformatori, i baianisti e i giansenisti ammettevano la realtà del peccato originale, ma ne misconoscevano l'essenza, riponendola nella concupiscenza, e gli effetti, facendola consistere nella totale corruzione della natura umana. Cfr. Conf. Aug. Art. 2.

2. Dottrina della Chiesa.

Il peccato di Adamo si trasmette a tutti i suoi discendenti per generazione non per imitazione. *De fide.*

La dottrina dogmatica sul peccato originale è esposta nel *Decretum super peccato originali* del Concilio di Trento (Sess. V; 1546), che si attiene talvolta letteralmente alle decisioni dei Concilii di Cartagine e di Orange. Il Tridentino nega che Adamo abbia perduto solo per sè e non anche per tutti noi la santità e la giustizia ricevuta da Dio, e che abbia trasfuso nei posteri soltanto la morte ed i dolori fisici, e non anche la colpa del peccato. In modo positivo insegna che il peccato, il quale è la morte dell'anima, vien trasmesso da Adamo a tutti i discendenti per generazione, non per imitazione ed è inerente in ciascun uomo come suo proprio; che vien rimesso per il merito di Gesù Cristo dispensato in via ordinaria per mezzo del Battesimo tanto agli adulti quanto ai bambini; che pertanto anche i neonati vengono battezzati proprio in remissione dei peccati (in remissione peccatorum; D. 789-791 [DS. 1512-1514]).

3. Prova della Scrittura e della Tradizione.

a) Prova della Scrittura.

L'Antico Testamento contiene soltanto accenni al peccato originale. Cfr. in modo particolare Sal. 50, 7: « Ecco, nella colpa io son nato, e nel peccato mi ha concepito mia madre »; Giob. 14, 4 (sec. Volg.): « Chi può rendere puro colui che fu concepito di immonda semenza? » (Ebraico: « Chi può trar purezza dall'immondizia? »). I due passi parlano di una colpa innata, sia che la si voglia intendere nel senso di peccato abituale sia in quello di pura tendenza al peccato; tuttavia non la mettono ancora in rapporto di effetto a causa con il peccato di Adamo. L'Antico Testamento però conosce già chiaramente simile rapporto tra la morte di tutti gli uomini ed il peccato dei progenitori (morte ereditaria). Cfr. Eccl. 25, 33; Sap. 2, 24.

La prova classica la si ha in Rom. 5, 12-21, dove l'Apostolo traccia un parallelo tra il primo Adamo, dal quale il peccato e la morte sono passati a tutti gli uomini, e Cristo, il secondo Adamo, da cui derivano a tutti gli uomini la giustizia e la vita. V. 12: « Come mediante un sol uomo il peccato entrò nel mondo e mediante il peccato la morte, ed in tal modo la morte trapassò in tutti gli uomini poichè tutti peccarono (in quo omnes peccaverunt, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον)... ». V. 19: « Come per la disobbedienza di quel solo uomo furono costituiti peccatori i molti, così per l'obbedienza di quel solo saranno costituiti giusti i molti ».

1) Per *peccato* (ἁμαρτία) è da intendersi il peccato affatto in generale, che qui appare personificato. Quello originale vi è compreso. Vi si menziona la colpa, non le conseguenze.

La morte viene espressamente distinta dal peccato e presentata come sua conseguenza. Non si parla di concupiscenza, perchè il peccato secondo i V. 18-19 viene eliminato dalla grazia redentrice di Cristo, mentre l'inclinazione al male, secondo l'esperienza, rimane.

2) Le parole *in quo* (ἐφ' ᾧ; V. 12 d) furono intese da AGOSTINO e da tutto il Medioevo in senso *relativo* e riferite ad « unum hominem »: « Mediante un sol uomo *in cui* tutti peccarono ». Da ERASMO DA ROTTERDAM in poi si impose sempre più la spiegazione *causale*, meglio fondata, e già sostenuta da numerosi Padri, in special modo quelli greci: ἐφ' ᾧ = ἐπί τούτῳ ὅτι = « a motivo del quale tutti peccarono » o « perchè tutti peccarono ». Si confrontino i paralleli linguistici in 2 Cor. 5, 4; Phil. 3, 12; 4, 10; Rom. 8, 3. Siccome muoiono anche quelli che non sono incorsi in nessun peccato personale (gli infanti), la causa della morte fisica non è un peccato personale, ma un peccato ereditato da Adamo. Cfr. i V. 13-14 e 19, dove il peccato di Adamo è espressamente addotto come motivo del peccato dei molti. La spiegazione causale, oggi generalmente ammessa, si attiene per il contenuto al commento di S. Agostino: tutti hanno peccato in Adamo, perciò tutti muoiono.

3) Le parole: « *i molti* (οἱ πολλοί) furono costituiti peccatori » (V. 19) non limitano l'universalità del peccato; infatti l'espressione « i molti » (in contrapposizione con « quel solo », Adamo o Cristo) equivale a « tutti » (πάντες) nei V. 12 d e 18 a.

b) *Prova della Tradizione.*

S. AGOSTINO polemizzando con il vescovo pelagiano Giuliano di Eclana si richiama alla tradizione della Chiesa: « Il peccato originale non è una mia invenzione, perchè la fede cattolica fin dall'antichità ne ha sempre proclamata l'esistenza; ma tu che lo neghi sei dunque fautore di una nuova eresia » (*De nupt. et concup.* II, 12, 25). Agostino nello scritto *Contra Iulianum* (L. I e II) porta già una prova formale della tradizione, adducendo come testimoni della dottrina cattolica Ireneo, Cipriano, Reticio di Autun, Olimpio, Ilario, Ambrogio, Innocenzo I, Gregorio Nazianzeno, Giovanni Grisostomo, Basilio e Gerolamo. Non poche espressioni di Padri greci, che accentuano il carattere personale del peccato e sembrano

prescindere completamente dal peccato originale, si spiegano col fatto che essi intendevano opporsi al dualismo gnostico-manicheo ed al preesistenzianismo origenistico. AGOSTINO difende già la dottrina di S. Giovanni Grisostomo dalla falsa interpretazione dei pelagiani: vobis nondum litigantibus securius loquebatur (*Contra Iul.* I, 6, 22).

Un'incontrovertibile prova di fatto in favore della convinzione della Chiesa antica circa la realtà del peccato originale è costituita dall'antichissima prassi del battesimo dei bambini «per la remissione dei peccati» (in remissione peccatorum). Cfr. CIPRIANO, *Ep.* 64, 5.

4. Dogma e ragione.

La ragione naturale non può dimostrare con certezza l'esistenza del peccato originale, ma la può inferire con probabilità da certi segni: Peccati originalis in humano genere probabiliter quaedam signa apparent (*S.c.G.* IV, 52). Tali segni sono le spaventose aberrazioni morali dell'umanità e l'abbandono della fede in un vero Dio (politeismo, ateismo).

§ 22. L'essenza del peccato originale.

1. Concezioni errate.

a) Il peccato originale non consiste, come insegnava *Pietro Abelardo*, nel *reatus poenae aeternae*, cioè nella dannazione in cui incorsero i discendenti di Adamo (punizione ereditaria, non colpa ereditaria). Secondo la dottrina del Concilio di Trento il peccato originale è un peccato vero e proprio, cioè una colpa. Cfr. D. 376, 789, 792 (DS. 728, 1512, 1515). Paolo parla di un peccato reale. Cfr. Rom. 5, 19.

b) Il peccato originale non consiste, come insegnavano i *riformatori*, i *baianisti*, i *giansenisti*, nella concupiscenza che rimarrebbe anche nei battezzati come vero e proprio peccato, senza però più essere imputato a pena. Il Concilio di Trento insegna che mediante il battesimo tutto ciò che ha propria ragione di peccato viene cancellato e che la concupiscenza,

che rimane dopo il battesimo, può essere detta peccato solo in senso improprio (D. 792 [DS. 1515]).

Che il peccato rimanga nel battezzato non è affatto conciliabile con l'insegnamento di S. Paolo sulla giustificazione, come mutamento e rinnovamento interiore. Il giustificato non teme più la dannazione, perchè ne è stato tolto il motivo, cioè il peccato. Rom. 8, 1: « Non c'è dunque nessuna condanna per coloro che sono in Cristo Gesù ». Siccome la concupiscenza, per il fatto che la natura umana è composta di spirito e di corpo, sarebbe presente anche nel puro stato di natura come male naturale, non può in sè essere peccaminosa: infatti Dio ha creato tutto buono (D. 428 [DS. 800]).

c) Il peccato originale non consiste, come insegnarono tra gli altri *Alberto Pighi* († 1542) e *Ambrogio Catarino O. P.* († 1553), in una pura *imputazione esterna dell'atto peccaminoso di Adamo* (teoria dell'imputazione). Secondo la dottrina del Concilio di Trento il peccato di Adamo trapassa per eredità a tutti i posteri ed è insito in ognuno di essi come peccato proprio: propagatione, non imitatione transfusum omnibus, inest unicuique proprium (D. 790 [DS. 1513]. Cfr. D. 795 [DS. 1523]: propriam iniustitiam contrahunt). L'effetto del battesimo consiste, secondo la dottrina del Concilio, in una vera remissione del peccato, e non in una non imputazione di una colpa estranea (D. 792 [DS. 1515]; cfr. Rom. 5, 12, 19).

2. Soluzione positiva.

Il peccato originale consiste nello stato di privazione della Grazia, volontario per la disobbedienza di Adamo, capo del genere umano. *Sent. communis.*

Il Concilio di Trento designa il peccato originale come morte dell'anima (mors animae; D. 789 [DS. 1512]). Ma la morte dell'anima è costituita dalla privazione della vita soprannaturale, cioè della grazia santificante. D'altra parte il battesimo toglie il peccato originale mediante l'infusione della grazia santificante (D. 792 [DS. 1515]). Ne consegue che il peccato originale è uno stato di

privazione della grazia. La stessa cosa emerge dall'antitesi paolina del peccato proveniente da Adamo e della giustizia proveniente da Cristo (Rom. 5, 19). Come la giustizia comunicata da Cristo consiste formalmente nella grazia santificante (D. 799 [DS. 1528]), così il peccato ereditato da Adamo consiste formalmente nella mancanza di essa. E tale mancanza in quanto è contraria alla volontà di Dio e allontanamento da lui ha carattere di colpa.

Poichè al concetto del peccato formale appartiene la *ratio voluntarii*, cioè la libera colpevolezza, e il bambino non può compiere alcun atto personale che sia volontario, è evidente che la volontarietà del peccato originale dev'essere spiegata in stretta relazione con il libero peccato di Adamo. Egli era il rappresentante di tutto il genere umano: dalla sua libera decisione dipendeva la conservazione o la perdita dello stato soprannaturale, dato in dono non a lui personalmente, ma alla natura umana come tale. La sua trasgressione fu perciò la trasgressione dell'intero genere umano. Pio V respinse la proposizione di Baio che il peccato originale ha in sè il carattere del peccato senza alcun riferimento alla volontà, da cui trae origine (D. 1047 [DS. 1947]). Cfr. AGOSTINO, *Retract.* I, 12 (13), 5; *S. th.* I-II, 81, 1.

Secondo S. TOMMASO il peccato originale consiste formalmente nella mancanza della giustizia originale, materialmente nella concupiscenza disordinata. Egli distingue in ogni peccato un elemento formale, l'allontanamento da Dio (aversio a Deo) e un elemento materiale, l'attaccamento alla creatura (conversio ad creaturam). Poichè questo attaccamento alla creatura si manifesta sopratutto nella concupiscenza, S. Tommaso insieme a S. Agostino, vede in questa, che in sè è una conseguenza del peccato originale, l'elemento materiale di

tale peccato: peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis iustitiae (*S. th.* I-II, 82, 3).

La dottrina di S. Tommaso risente dell'influsso di S. Agostino, che fa consistere il peccato originale nella concupiscenza con la sua colpevolezza (concupiscentia cum suo reatu) e dichiara che la colpevolezza (reatus) viene eliminata mediante il battesimo, mentre la concupiscenza come male, ma non come peccato, rimane per il combattimento (ad agonem) morale (*Op. imperf. c. Iul.* I, 71). La maggior parte dei teologi posteriori al Concilio di Trento considerano la concupiscenza non come parte essenziale del peccato originale, ma come sua conseguenza.

§ 23. La propagazione del peccato originale.

Il peccato originale si trasmette per via di generazione naturale. *De fide.*

Il Concilio di Trento dice: *propagatione*, non imitatione transfusum omnibus (D. 790 [DS. 1513]). Nel battesimo dei bambini, vien cancellato con la *rigenerazione* quello che essi hanno contratto con la *generazione* (791 [DS. 1514]).

Essendo quello originale un « peccatum naturae », vien propagato come la natura umana, mediante l'atto della generazione naturale. E benchè per la sua origine sia un peccato singolo (D. 790 [DS. 1513]), cioè quello commesso dal solo progenitore (quello di Eva non è causa del peccato originale), tuttavia esso si moltiplica tante volte quante, per generazione naturale, un figlio di Adamo viene all'esistenza. In ogni singola generazione la natura umana viene comunicata nello stato di privazione della grazia.

Causa (efficiente principale) del peccato originale in noi è solo il peccato di Adamo; l'atto della generazione, che an-

noda il rapporto di ogni singolo uomo con il capostipite, ne è il *mezzo* (causa eff. strumentale); il moto della concupiscenza, il piacere, che accompagna l'atto non è, contrariamente all'opinione di S. AGOSTINO (*De nuptiis et concup.* I, 23, 25; 24, 27), nè causa nè condizione indispensabile della propagazione del peccato, ma pura manifestazione della concupiscenza concomitante l'atto generatore stesso, che è da solo il mezzo per il quale si trasmette il peccato. Cfr. *S. th.* I-II, 82, 4 ad 3.

Obiezioni. Dalla dottrina della Chiesa sulla propagazione del peccato originale non deriva, come pretendevano i *pelagiani*, che Dio sia autore del peccato. L'anima creata da Dio è, per sua natura, buona. Lo stato di peccato originale significa la mancanza di un privilegio soprannaturale a cui la creatura non ha diritto alcuno. Dio perciò non è in dovere di creare l'anima ornata della grazia santificante. Non Dio ma l'uomo, che fece malo uso della sua libertà, è responsabile se i doni soprannaturali son negati all'anima di recente creata. Così pure dalla dottrina della Chiesa non risulta che il matrimonio sia in sè cattivo. L'atto generativo nel matrimonio è buono, perchè tanto oggettivamente, cioè secondo la sua finalità, quanto soggettivamente, cioè secondo l'intenzione dei generanti, ha di mira un bene, la propagazione della natura umana voluta da Dio.

Poichè il concilio di Trento ignorava ancora il problema del poligenismo, corrispondentemente all'immagine che allora si aveva del mondo, si suppone che, all'infuori dei due progenitori, tutti gli allri uomini siano venuti all'esistenza mediante generazione umana. La teologia moderna cerca di mostrare le possibilità di conciliare l'universalità del peccato originale con l'origine poligenistica dell'umanità (provenienza di tutti gli uomini da una comune materia primitiva; il primo uomo pervenuto all'uso dell'uso della ragione quale personalità corporativa; il peccato originale quale condizione esistenziale, anteriore cioè alla psesa di posizione personale, causata da peccati personali di altri).

§ 24. Le conseguenze del peccato originale.

I teologi, riferendosi a Lc. 10, 30 (« Un uomo... s'imbattè nei ladroni, che, spogliatolo e feritolo se ne andarono »), riassumono le conseguenze del peccato originale nell'assioma: Homo per peccatum (Adae) spoliatus est gratuitis (= supernaturalibus), vulneratus in naturalibus. Cfr. *S.t h.* I-II, 85, 1; *Sent.* II, d. 29, q. I, a. 2.

1. Perdita dei doni soprannaturali.

Il peccato originale priva l'uomo della grazia santificante e del suo corteggio, nonchè dei doni preternaturali dell'integrità. *De fide* quanto alla grazia santificante (D. 788-789 [DS. 1511-1512]).

La mancanza della grazia santificante, come distacco dell'uomo da Dio, ha carattere di colpa, come allontanamento di Dio dall'uomo, ha carattere di pena. La mancanza dei doni dell'integrità assoggetta l'uomo alla concupiscenza, ai dolori e alla morte. Queste conseguenze permangono anche dopo che fu cancellato il peccato originale, ma non più come punizioni, bensì come mezzi per l'esercizio della virtù e come prova morale. Chi ha il peccato originale si trova nella condizione di un prigioniero e servo del demonio, che Gesù chiama il principe (Gv. 12, 31; 14) e Paolo il dio di questo mondo (2 Cor. 4, 4). Cfr. Ebr. 2, 14; 2 Piet. 2, 19.

2. Ferita della natura.

La ferita della natura non va concepita con i riformatori ed i giansenisti come totale corruzione della natura umana. Nello stato di peccato originale l'uomo conserva la capacità di conoscere le verità religiose naturali e di compiere azioni naturali moralmente buone. Il Concilio Vaticano I insegna che l'uomo, con la forza naturale del suo intelletto, può conoscere con certezza l'esistenza di Dio (D. 1785, 1806 [DS. 3004, 3026]) e quello Tridentino che la libera volontà non è andata perduta nè fu estinta con il peccato di Adamo (D. 815 [DS. 1555]).

La ferita della natura si estende al *corpo* ed all'*anima*. Il Concilio di Orange (529) dichiara: totum, i. e. secundum corpus et animam, in deterius hominem commutatum (esse). D. 174 (DS. 371); cfr. D. 181, 199, 793 (DS. 378, 396, 1521). Con la passibilità e la mortalità, che costituiscono le due ferite del corpo, i teologi, seguendo S. Tommaso, enumerano quattro ferite dell'anima che si oppongono alle quattro virtù cardinali: *a*) l'ignoranza, cioè la difficoltà nel conoscere la verità (opposta alla prudenza); *b*) la malizia, cioè l'indebolimento della volontà (opposta alla giustizia); *c*) l'infirmità, cioè il timore delle difficoltà (opposta alla fortezza); *d*) la concupiscenza in senso stretto, cioè la bramosia della soddisfazione dei sensi contro il giudizio della ragione (opposta alla temperanza).

È controverso se la ferita della natura consista solo estrinsecamente nella perdita dei doni preternaturali oppure se non comporti un intrinseco indebolimento della natura medesima. Per la prima alternativa stanno S. Tommaso e la maggior parte dei teologi post-tridentini, per la seconda alcuni teologi

di tendenza piuttosto agostiniana. Per la prima opinione l'uomo in peccato originale confrontato con l'uomo della pura natura sta come uno spogliato a un nudo (nudatus ad nudum), mentre per la seconda opinione sta come un malato a un sano (aegrotus ad sanum).

La prima opinione è preferibile, perchè l'atto del peccato di Adamo non poteva produrre sulla propria natura e su quella dei suoi discendenti un abito cattivo e con esso un indebolimento delle capacità naturali. Cfr. *S. th.* I-II, 85, 1. Occorre tuttavia ammettere che la natura decaduta, in seguito a errori individuali e sociali ha subìto un ulteriore peggioramento sicchè, nella sua concreta struttura, si trova al di sotto dello stato di natura pura.

§ 25. La sorte dei bambini che muoiono in peccato originale.

Chi muore in stato di peccato originale è escluso dalla visione beatifica di Dio. *De fide.*

Il Concilio ecumenico di Lione (1274) e quello di Firenze (1438-45) dichiararono: Illorum animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas = le anime di coloro che muoiono in peccato mortale o anche solo in peccato originale vanno agli inferi, ove però avranno pene diverse (D. 464, 693 [DS. 854, 1304]; cfr. D. 493 d [DS. 926]).

Il dogma si fonda sulle parole del Signore: « Chi non rinasce per acqua e Spirito Santo (cioè per mezzo del battesimo) non può entrare nel regno di Dio » (Gv. 3, 5).

Fuori del sacramento la rinascita degli infanti può avvenire mediante il battesimo di sangue, come nella strage degli innocenti. In considerazione della volontà salvifica universale di Dio (1 Tim. 2, 4), molti teologi moderni e soprattutto contemporanei ammettono ancora altri mezzi che suppliscano il

battesimo per i bambini che muoiono senza battesimo sacramentale, quali il desiderio e la preghiera dei genitori o della Chiesa (battesimo di desiderio vicario: *Gaetano*), oppure l'acquisto dell'uso della ragione nell'istante della morte, di modo che il bambino potrebbe decidersi per Dio o contro Dio (battesimo di desiderio: *H. Klee*), ovvero dolori e morte del bambino come quasi sacramento (battesimo di sofferenza: *H. Schell*). Questi ed altri mezzi sostitutivi del battesimo sacramentale sono bensì possibili, però la loro realtà non può essere provata con la rivelazione. Cfr. D. 712 (DS. 1348); *AAS* 50, 1958, p. 114.

I teologi distinguono nella pena dell'Inferno la pena del danno (poena damni) che consiste nella privazione della visione beatifica di Dio, e la pena del senso (poena sensus), causata da mezzo esterno e che sarà sentita anche col senso dopo la resurrezione del corpo. Mentre AGOSTINO e molti Padri latini sono d'opinione che i bimbi che muoiono in peccato originale debbano soffrire anche una pena del senso, benchè assai mite (mitissima omnium poena; *Enchir.* 93), i Padri greci (per es. GREGORIO NAZIANZENO, *Or.* 40, 23) ed in massima parte gli Scolastici e i teologi moderni affermano che debbano soffrire solo quella del danno. A favore di questa dottrina si espresse il Papa INNOCENZO III: Poena originalis peccati est carentia visionis Dei (= poena damni), actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus (= poena sensus; D. 410 [DS. 780]). Con la pena del danno è compatibile uno stato di beatitudine naturale. Cfr. S. TOMMASO, *De malo* 5, 3; *Sent.* II, d. 33, q. 2, a. 2.

I teologi di solito ammettono un particolare luogo di pena per i bambini che muoiono senza battesimo e lo chiamano limbo (limbus puerorum). Pio VI difese la dottrina del limbo contro i Giansenisti che la interpretavano erroneamente nel senso pelagiano di uno stato di mezzo tra la dannazione eterna e il regno di Dio (D. 1526 [DS. 2626]).

CAPITOLO TERZO

Gli angeli.

§ 26. Esistenza, origine e numero degli angeli.

1. Esistenza ed origine degli angeli.

L'esistenza degli Angeli fu negata dai *Sadducei* (Atti 23, 8: « I Sadducei negano la resurrezione, e l'esistenza di angeli o spiriti; mentre i Farisei affermano ambedue le cose ») e dai *materialisti* e *razionalisti* di ogni tempo. Il razionalismo moderno spiega gli angeli come personificazioni di attributi e di attività divine o vede nella angelologia giudeo-cristiana residui del politeismo primitivo o una derivazione da concezioni babilonesi e persiane.

Dio all'inizio del tempo creò degli esseri spirituali o angeli. *De fide.*

Il IV Concilio Lateranense e il Vaticano I dichiararono: simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam (D. 428 [DS. 800]). La contemporaneità della creazione del mondo angelico e del mondo materiale non è definita (*simul* può anche significare tutto insieme, unitamente; cfr. Eccli. 18, 1), ma è ritenuta come sentenza comune.

La Scrittura già nei libri più antichi attesta l'*esistenza* di angeli che lodano Dio e, come suoi ministri e messaggeri, trasmettono agli uomini gli ordini divini. Cfr. Gen. 3, 24; 16, 7 ss.; 18, 2 ss.; 19, 1; 22, 11-12 ss.; 24, 7; 28, 12; 32, 1-2. La creazione degli angeli è accennata in modo indiretto in Es. 20, 11: « In sei giorni

Jahwè creò il cielo e la terra ed il mare e tutto ciò che c'è in essi », ed in modo diretto in Col. 1, 16: « In lui (= Cristo) tutto è stato creato quello che è in cielo e sulla terra, le cose visibili e le cose invisibili, siano i Troni, le Dominazioni, i Principati, le Potestà ». Cfr. Sal. 148, 2-5.

La Tradizione è fin dal principio unanime. I primi apologisti cristiani, respingendo l'accusa di ateismo, menzionano anche la fede nell'esistenza degli angeli (GIUSTINO, *Apol.* I, 6; ATENAGORA, *Suppl.* 10). La prima monografia sugli angeli fu composta verso il 500 dallo PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, con il titolo *De coelesti hierarchia.* Tra i Padri latini si occuparono minutamente di angelologia Agostino e Gregorio Magno. Anche la liturgia della Chiesa offre parecchie testimonianze.

La ragione non può provare con certezza l'esistenza degli angeli, per il fatto che la loro creazione è una libera azione di Dio. Tuttavia la serie graduale delle perfezioni delle creature può dar motivo a inferire con grande probabilità l'esistenza di esseri creati puramente spirituali.

2. Numero degli angeli.

Il numero degli angeli è, secondo la Scrittura, molto grande. Si parla di miriadi (Ebr. 12, 22), di migliaia e migliaia (Deut. 7, 10; Ap. 5, 11), di legioni (Mt. 26, 53). I diversi nomi biblici indicano l'esistenza di un ordine e di un grado tra gli angeli. Dallo Pseudo-Dionigi in poi si è usi contare, seguendo le denominazioni bibliche, nove cori o ordini di angeli, divisi in tre gerarchie: Serafini, Cherubini, Troni — Dominazioni, Virtù, Potestà — Principati, Arcangeli, Angeli. Cfr. Is. 6, 2; Gen. 3, 24; Col. 1, 16; Eph. 1, 21; 3, 10; Rom. 8, 38-39; Giud. 9; 1 Tess. 4, 16. La Scrittura riferisce in modo particolare il nome di tre angeli, Michele, Gabriele, Raffaele.

La divisione del mondo angelico in nove ordini con la relativa dottrina, di origine neoplatonica, della illuminazione degli ordini inferiori da parte dei superiori non è una verità di fede, ma una libera opinione teologica. Lo stesso vale per la divisione scolastica, che si richiama a Deut. 7, 10, tra angeli che stanno presso il trono di Dio (angeli *assistentes*) e angeli che servono da messaggeri al Signore (angeli *ministrantes*). Nel primo gruppo si comprendono i sei cori superiori, nel secondo i restanti tre della divisione dello Pseudo-Dionigi. Secondo la testimonianza della Scrittura le funzioni dell'assistenza e del servizio non si escludono affatto. Cfr. Tob. 12, 15; Lc. 1, 19; 26.

S. Tommaso, conformemente alla sua dottrina circa il principio di individuazione, afferma che gli angeli si distinguono tra loro specificamente, che cioè ogni angelo costituisce da solo una specie. Altri teologi invece insegnano o che tutti gli angeli sono di una specie sola (Alberto Magno) o che le singole gerarchie o cori formano specie particolari (scuola francese, Suarez).

§ 27. La natura degli angeli.

1. Immaterialità della natura angelica.

La natura degli angeli è spirituale. *De fide.*

Il IV Concilio Lateranense ed il Vaticano I parlano di creatura spirituale e creatura corporea e fanno coincidere la prima con gli angeli (D. 428, 1783 [DS. 800, 3002]: spiritualem et corporalem [creaturam], angelicam videlicet et mundanam).

È vero che il Concilio Lateranense non si propone di definire la natura degli angeli, ma solo che tutte le cose son create da Dio, tuttavia, appunto perchè oppone le creature spirituali a quelle corporali, suppone che essi non abbiano un corpo come noi, cioè composto di carne e sangue. D'altronde questa dottrina è contenuta oggi nel magistero ordinario della Chiesa. Che poi gli angeli siano *puri spiriti*, ossia

sostanze intrinsecamente ed estrinsecamente indipendenti nel loro essere e nel loro agire da ogni materia anche sottilissima, è *sentenza comune*.

La Scrittura designa espressamente gli angeli come spiriti (spiritus, πνεύματα). Cfr. 3 Re 22, 21; Deut. 3, 86; Sap. 7, 23; 2 Macc. 23, 24; Mt. 8, 16; Lc. 6, 19; 10, 20; 11, 24. 26; Ebr. 1, 14; Ap. 1, 4. Paolo contrappone gli « spiriti maligni », cioè gli angeli caduti, a « la carne e il sangue », cioè gli uomini. Eph. 6, 12: « Poichè non è la nostra lotta con sangue e colla carne, ma contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori del mondo delle tenebre, contro gli spiriti maligni dell'aria ». L'antitesi dimostra che gli angeli caduti sono ritenuti esseri immateriali.

Una grande parte dei Padri, tra cui anche S. Agostino, influenzati da concezioni stoiche e platoniche e non ben interpretando alcune parole della Scrittura (Sal. 103, 4; Gen. 6, 2; angelofanie), attribuirono agli angeli un corpo sottile, etereo, quasi igneo, mentre altri, come Eusebio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo, lo Pseudo-Dionigi e Gregorio Magno ne affermarono la pura spiritualità. GREGORIO MAGNO dice: « l'angelo è puro spirito, l'uomo invece spirito e carne » (*Moralia* IV, 3, 8). All'epoca della Scolastica la scuola francescana ammise anche nelle creature spirituali una composizione di materia e di forma, mentre Tommaso e la sua scuola consideravano tali creature come pure forme senza materia (formae subsistentes o substantiae separatae). *S. th.* I, 50, 1-2.

2. Naturale immortalità degli angeli.

Gli angeli sono per natura immortali. *Sent. communis.*

Dalla pura spiritualità degli angeli deriva la loro immortalità. Cfr. Lc. 20, 36: « Essi (i resuscitati) non possono più morire, poichè sono pari agli angeli ». La

beatitudine degli angeli buoni e la dannazione di quelli cattivi è, secondo la testimonianza della rivelazione, di eterna durata. Mt. 18, 10: « Io vi dico, i loro angeli nel cielo vedono sempre il volto del Padre mio che è nel cielo ». Mt. 25, 41: « Andate via da me, o maledetti, al fuoco eterno, che è stato preparato per il diavolo e per gli angeli suoi ».

Non è esatta l'idea esposta da GIOVANNI DAMASCENO (*De fide orth.* II, 3) e da diversi Scolastici (Scoto, Biel) che l'immortalità degli angeli sia un dono della grazia. In realtà essa è una normale conseguenza della loro natura spirituale. *S. th.* I, 50, 5.

3. Intelligenza, volontà e potenza degli angeli.

Esseri spirituali, gli angeli sono dotati d'intelligenza e di libera volontà. Il loro conoscere e volere è, per la loro pura spiritualità, più perfetto di quello degli uomini, ma per la finitezza della loro natura, essenzialmente inferiore a quello di Dio. Gli angeli non conoscono i segreti di Dio (1 Cor. 2, 11), non posseggono la conoscenza dei cuori (3 Re 8, 39) e non hanno sicura prescienza delle azioni libere future (Is. 46, 9); sono loro sconosciuti il giorno e l'ora del giudizio (Mt. 24, 36; Mc. 13, 32). La loro volontà è mutevole.

Conformemente alla loro natura di puri spiriti, il *modo di conoscere* degli angeli è puramente spirituale. Essi non si formano i concetti (species intelligibiles) come l'uomo per astrazione dai dati sensibili, ma li ricevono da Dio nell'atto della creazione in una con l'intelletto (scientia infusa, indita). Cfr. *S. th.* I, 55, 2. La loro conoscenza naturale di Dio è mediata, ottenuta dalla contemplazione delle perfezioni delle creature e specialmente delle loro proprie perfezioni. Cfr. *S. th.* I, 56, 3.

La volontà libera è presupposta nel fatto della caduta degli

angeli cattivi e della loro eterna condanna. 2 Piet. 2, 4: « Dio non ha perdonato agli angeli che peccarono ».

Essendo per loro natura superiori a tutte le creature, gli angeli posseggono pure una perfezione di potenza che le altre non hanno. Secondo 2 Piet. 2, 11 trascendono in forza e potenza gli uomini. Tuttavia non posseggono la potenza creativa in senso stretto, che spetta soltanto a Dio.

§ 28. L'elevazione soprannaturale e la prova degli angeli.

1. Elevazione allo stato di grazia.

Dio ha stabilito per gli angeli un fine soprannaturale, l'immediata visione divina e li ha forniti, perchè lo raggiungessero, della grazia santificante. *Sent. certa.*

a) Pio V respinse la dottrina di Baio, secondo cui la beatitudine eterna degli angeli buoni sarebbe ricompensa delle loro buone opere naturali e non grazia (D. 1003-1004 [DS. 1903-1904]).

Nell'ammonizione sullo scandalo Gesù dice: « I loro Angeli nel cielo vedono sempre il volto del Padre mio che è nel cielo » (Mt. 18, 10). Cfr. Tob. 12, 19. Ora la condizione indispensabile per giungere a vedere Dio faccia a faccia è il possesso della grazia santificante.

I Padri testimoniano l'elevazione degli angeli allo stato di grazia. Agostino insegna che tutti gli angeli, senza eccezione, furono dotati di grazia abituale, perchè fossero buoni, e continuamente aiutati dalla grazia cooperante perchè potessero rimanere buoni (*De civ. Dei* XII, 9, 2; *De corrèp. et gratia*, c. II, n. 32). Giovanni Damasceno scrive: « Per mezzo del Logos furono creati tutti gli angeli, e per mezzo dello Spirito Santo santificante furono perfezionati, affinchè, ognuno se-

condo la sua dignità e grado partecipasse dell'illuminazione e della grazia » (*De fide orth.* II, 3).

b) Circa il *momento* in cui furono elevati allo stato di grazia, PIETRO LOMBARDO (*Sent.* II, d. 4-5), e con lui la scuola francescana medioevale, sostiene che gli angeli furono creati senza doni soprannaturali e che con l'aiuto della grazia attuale dovevano prepararsi a ricevere quella santificante. Quest'ultima però non venne data soltanto agli angeli buoni. S. TOMMASO invece (negli scritti della maturità) insegna, d'accordo con S. AGOSTINO, che gli angeli furono creati nello stato di grazia santificante: probabilius videtur tenendum et magis dictis sanctorum consonum est quod fuerunt creati in gratia gratum faciente (*S. th.* I, 62, 3). Cfr. AGOSTINO, *De civ. Dei* XII, 9, 2: angelos creavit... simul eis et condens naturam et largiens gratiam. Il Catechismo romano (I, 2, 17) segue la dottrina di S. AGOSTINO e di S. TOMMASO, che accentua la gratuità dell'elevazione allo stato soprannaturale.

2. Prova degli angeli.

Gli angeli furono sottoposti ad una prova morale. *Sent. certa* quanto agli angeli caduti, *sent. communis* quanto ai buoni.

Essi si trovarono dapprima nello stato di via (status viae) nel quale dovevano meritarsi, con la libera cooperazione alla grazia, la visione beatifica di Dio propria dello stato definitivo (status termini). Gli angeli buoni che superarono la prova, entrarono per ricompensa nel cielo (Mt. 18, 10; Tob. 12, 15; Ebr. 12, 22; Ap. 5, 11; 7, 11), mentre gli angeli cattivi, che non la superarono, subirono la dannazione eterna (2 Piet. 2, 4; Giuda 6).

Che vi sia stata una prova morale si può provare, quanto agli angeli cattivi, dal fatto della loro caduta attestata dalla Scrittura (2 Piet. 2, 4); quanto agli angeli buoni non c'è prova biblica sicura, poichè la loro beatitudine non è espressamente presentata come ricompensa per la loro fedeltà. L'opinione sostenuta da molti Padri, che gli angeli siano stati creati nello

stato di gloria è inconciliabile col fatto del peccato degli angeli cattivi. L'idea patrocinata per lungo tempo da S. AGOSTINO, ma poi da lui abbandonata, che dapprincipio vi fossero due regni di angeli, uno superiore, cioè di quelli creati nello stato di gloria e perciò impeccabili e uno inferiore, cioè di quelli che potevano peccare e che si dovevano guadagnare la piena beatitudine adempiendo fedelmente il loro dovere, è inverosimile, perchè si dovrebbe ammettere nel comportamento di Dio verso gli angeli una diversità che non ha il minimo fondamento. *S. th.* I, 62, 4-5.

§ 29. Il peccato e la riprovazione degli angeli cattivi.

1. Peccato.

Gli spiriti cattivi (demoni) furono creati buoni da Dio; divennero cattivi per loro propria colpa. *De fide.*

Il IV Concilio Lateranense (1215) dichiarò contro i dualismo gnostico-manicheo: Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali (D. 428 [DS. 800]; cfr. D. 427 [DS. 797]).

La Scrittura insegna che una parte degli angeli non superò la prova, cadde in peccato grave e perciò fu gettata per punizione nell'Inferno. 2 Piet. 2, 4: « Dio non ha perdonato agli angeli che peccarono, ma li ha precipitati nell'abisso consegnandoli alle catene dell'inferno per essere tormentati e riservati al giudizio ». Cfr. Gv. 8, 44: « Costui (il diavolo) non si tenne alla verità ».

I passi di Lc. 10, 18 (« Vedevo Satana come folgore cadere dal cielo ») e dell'Ap. 12, 7 (combattimento tra Michele ed

i suoi angeli da una parte e il dragone ed i suoi angeli dall'altra e caduta di questi e del dragone sulla terra) si riferiscono non alla caduta primitiva degli angeli, ma alla detronizzazione di Satana per la redenzione di Cristo. Cfr. Gv. 12, 31.

Quello degli angeli è in ogni caso un peccato spirituale e non carnale, come, unitamente alla tradizione giudaica, intesero molti Padri (GIUSTINO, ATENAGORA, TERTULLIANO, CLEMENTE ALESSANDRINO, AMBROGIO), che si richiamavano a Gen. 6, 2, pensando che « i figli di Dio », i quali presero per loro mogli le « figlie degli uomini », fossero angeli. A ciò, prescindendo dal fatto che la caduta degli angeli è anteriore a Gen. 6, 2, si oppone decisamente la loro spiritualità pura. Cfr. Eccli. 10, 15: « Il principio di ogni peccato è l'orgoglio ». I Padri ed i teologi riferiscono alla caduta del diavolo la parola che Israele apostata dice al suo Dio: « Non servirò » (Ger. 2, 20) e quanto il profeta Isaia scrive sul re di Babilonia: « Come sei caduto dal cielo, o Lucifero, astro del mattino... Ben tu dicevi in cuor tuo: Salirò sino al cielo, fin sopra le stelle di Dio eleverò il mio trono... mi agguaglierò all'Altissimo! ». Cfr. GREGORIO MAGNO, *Moralia* XXXIV, 21. *S. th.* 63, 3: angelus absque omni dubio peccavit appetendo esse ut Deus.

2. La riprovazione eterna.

Come la beatitudine degli angeli buoni (Mt. 18, 10), così anche la pena degli angeli cattivi è eterna. Mt. 25, 41: « Andate via da me, o maledetti, al fuoco eterno, che è stato preparato per il diavolo e per gli angeli suoi ». Cfr. Giuda 6: « In catene eterne »; Ap. 20, 10: « Saranno tormentati giorno e notte per tutta l'eternità ».

La dottrina di ORIGENE e di parecchi suoi seguaci (GREGORIO NISSENO, DIDIMO ALESSANDRINO, EVAGRIO PONTICO) sulla apocatastasi o ripristinazione finale (cfr. Atti 3, 21) per cui gli angeli e gli uomini dannati, dopo un lungo periodo di purificazione, ritornerebbero perdonati a Dio, fu condannata dal 2° Concilio di Costantinopoli (553) come eretica (D. 211 [DS. 411]; cfr. D. 429 [DS. 429]).

§ 30. L'attività degli angeli buoni.

1. In relazione a Dio.

Compito primario degli angeli buoni è la glorificazione ed il servizio di Dio. *Sent. certa.*

La Scrittura invita gli angeli a lodare Iddio ed attesta che essi, mediante il loro canto di lode, lo glorificano. Sal. 102, 20 e 21: « Lodate il Signore, o angeli di lui! ». Cfr. Sal. 148, 2; Deut. 3, 58; Is. 6, 3; Apoc. 4, 8; 5, 11; Ebr. 1, 6. Il servizio di Dio ridonda a lode di Dio. Come messaggeri divini gli angeli trasmettono rivelazioni e incarichi agli uomini. Cfr. Lc. 1, 11 ss.; 1, 26 ss.; Mt. 1, 20-21; Lc. 2, 9 ss.; Mt. 2, 13. 19-20; Atti 5, 19-20; 8, 26; 10, 3 ss.; 12, 7 ss.

2. In relazione agli uomini.

a) **Compito secondario degli angeli buoni è la protezione degli uomini e la cura per la loro salvezza.** *De fide* in base al magistero ordinario.

La Chiesa celebra sin dal XVI secolo una festa particolare in onore dei Santi Angeli Custodi. Il Catechismo romano (IV, 9, 4) insegna: « Per divino volere è affidato agli angeli il compito di custodire il genere umano e di vegliare a fianco di ogni singolo uomo, a sua protezione e difesa ».

La Scrittura attesta che tutti gli angeli sono al servizio degli uomini. Ebr. 1, 14: « Non sono essi tutti degli spiriti al servizio (di Dio) mandati per servire coloro che debbono ottenere salvezza? ». Nel Salmo

90, 11-12 è delineata la cura degli angeli per i giusti. Cfr. Gen. 24, 7; Es. 23, 20-23; Sal. 33, 8; Giud. 13, 20; Tob. 5, 27; Dn. 3, 49; 6, 22.

Secondo ORIGENE (*De princ.* I, praef. 10) è « parte costitutiva dell'insegnamento della Chiesa che ci sono angeli di Dio e potestà buone, che lo servono, per realizzare la salvezza degli uomini ». Cfr. ORIGENE, *Contra Celsum* VIII, 34.

b) Ogni fedele ha sin dal battesimo un angelo custode particolare. *Sent. certa.*

È dottrina comune dei teologi che non solo ogni fedele, ma ogni uomo, anche l'infedele, possiede sin dalla nascita il proprio angelo custode. Il fondamento biblico si trova nella parola del Signore in Mt. 18, 10: « Guardatevi dal disprezzare uno di questi piccoli; chè i loro angeli nel cielo vedono sempre il volto del Padre mio, che è nel cielo ». Cfr. Atti 12, 15: « È il suo (= di Pietro) angelo ».

S. BASILIO, riferendosi al passo di Mt. 18, 10, insegna « Al fianco di ogni fedele sta un angelo come educatore e pastore che lo guida nella vita » (*Adv. Eunomium* III, 1). Secondo la testimonianza di S. Gregorio Taumaturgo e di S. Girolamo, ogni uomo ha sin dalla nascita un particolare angelo custode. GEROLAMO annota al passo di Mt. 18, 10: « Come grande è la dignità dell'anima (umana) dal momento che sin dalla nascita (ab ortu nativitatis) le vien assegnato a sua protezione un angelo custode! ». Cfr. S. GREGORIO TAUMATURGO, *Panegirico di Origene*, c. 4. *S. th.* I, 113, 1, 8.

3. Culto degli angeli.

Dalle relazioni degli angeli buoni con Dio e con gli uomini emerge la legittimità del loro culto. Si deve riferire anche a loro quanto insegna il Concilio di Trento sull'invocazione e la venerazione dei santi (D. 984 ss. [DS. 1821]). Il culto degli angeli

rifiutato da S. Paolo (Col. 2, 18) è quello falso ed esagerato dell'eresia gnostica. Teste del culto della Chiesa per gli angeli è già Giustino Martire (*Apol.* I, 6).

§ 31. L'attività degli angeli cattivi.

1. Dominio del diavolo sugli uomini.

Per il peccato di Adamo il diavolo possiede un certo qual dominio sugli uomini. *De fide.*

Il Concilio di Trento designa come conseguenza del peccato di Adamo la schiavitù sotto il potere del demonio (D. 788, 793 [DS. 1511, 1521]). La credenza della Chiesa trova espressione liturgica nelle cerimonie del battesimo.

Cristo caratterizza il diavolo come il principe di questo mondo (12, 31; 14, 30). Paolo lo chiama il dio di questo mondo (2 Cor. 4, 4). Con la redenzione compiuta da Cristo il dominio del demonio è stato inizialmente infranto. Gv. 12, 31: « Adesso il principe di questo mondo sarà cacciato fuori ». Ebr. 2, 14: E Cristo assunse carne e sangue « per annientare, per mezzo della morte, colui che aveva l'impero sulla morte, cioè il diavolo ». Cfr. Col. 1, 13; 2, 15; 1 Gv. 3, 8. Con il giudizio universale il potere del demonio sarà completamente e definitivamente annientato. Cfr. 2 Piet. 2, 4; Giuda 6.

2. Forme del dominio diabolico.

a) Gli spiriti cattivi cercano di nuocere *moralmente* agli uomini con la tentazione al peccato (tentatio seductionis). 1 Piet. 5, 8: « Siate sobrii e vigilate, poichè

il vostro avversario, il diavolo, si aggira, come un leone ruggente, cercando chi divorare ». Cfr. Mt. 13, 25. 29 (zizzania nel campo); Ef. 6, 12. Esempi biblici sono il peccato dei progenitori (Gen. 3, 1 ss.; Sap. 2, 24; Gv. 8, 44), il fratricidio di Caino (Gen. 4, 1 ss.; 1 Gv. 3, 12), la menzogna di Anania (Atti 5, 3). La volontà dell'uomo non è costretta a peccare dalla tentazione del demonio, ma conserva la sua naturale libertà. Il nemico può tentare gli uomini soltanto nella misura in cui Dio nella sua sapienza lo permette. Cfr. 1 Cor. 10, 13: « Dio non permetterà che siate tentati al di là delle vostre forze ».

b) I cattivi spiriti cercano di nuocere anche *fisicamente* all'uomo, causando del male fisico (infestazione). Cfr. Tob. 3, 8; Giob. 1, 12; 2, 6; 1 Cor. 5, 5.

c) Una particolare forma di infestazione diabolica è l'*ossessione* (obsessio, possessio), per cui lo spirito cattivo prende siffattamente possesso del corpo umano da dominare gli organi corporei e le forze inferiori dell'anima, non però le superiori. La possibilità e la realtà dell'ossessione è provata dall'espressa testimonianza di Cristo che cacciò spiriti cattivi (Mc. 1, 23 ss.; Mt. 8, 16; 8, 38 ss.; 9, 32; 12, 22; 17, 18) e diede ai suoi discepoli potestà su di essi (Mt. 10, 1. 8; Mc. 16, 17; Lc. 10, 17 ss.). Cfr. gli esorcismi della Chiesa.

L'idea dei razionalisti che gli ossessi di cui parla la Scrittura non fossero che malati di corpo e di mente e che Gesù si sia adattato alla credenza popolare giudaica del diavolo, è inconciliabile con la dignità della parola divina e con la veridicità e la santità del Figlio di Dio.

Nel determinare se vi sia o no intervento del diavolo occorre guardarsi dalla credulità facilona quanto dalla incredulità razionalistica. Siccome la produzione del male fisico è una

forma straordinaria di influsso, bisogna innanzitutto verificare se si può spiegare la cosa con cause naturali. Verso la fine del Medioevo l'esagerata tendenza a ravvisare un intervento demoniaco in qualsiasi fenomeno straordinario condusse alla funesta aberrazione della stregoneria.

L'opinione caldeggiata da parecchi scrittori cristiani antichi (*Pastore* di ERMA, ORIGENE, GREGORIO NISSENO, GIOVANNI CASSIANO), dalla Scolastica (PIETRO LOMBARDO, *Sent.* II, 11, 1) e da alcuni teologi moderni (SUAREZ, SCHEEBEN) che ogni uomo abbia sin dalla nascita uno spirito cattivo datogli dal demonio, perchè sia continuamente tentato al male (contrapposto dell'angelo custode), non ha base sufficiente nelle fonti della rivelazione ed è difficilmente conciliabile con la misericordia divina. I passi biblici che si adducono comunemente (Gv. 13, 2; Sal. 108, 6; Zacc. 3, 1; Giob. 13, 2; 2 Cor. 12, 7) non hanno valore probativo.

TRATTATO TERZO

DIO REDENTORE

Tratteremo dapprima della persona del Redentore (Cristologia); poi della sua opera di redenzione (Soteriologia); e infine, dato il posto che ella occupa nel piano della salvezza, della Madre del Redentore (Mariologia).

I.

LA PERSONA DEL REDENTORE

(CRISTOLOGIA)

Premesso un cenno sull'esistenza storica di Gesù Cristo, esporremo, in una prima sezione, come in Lui vi sono due nature unite nell'unica persona del Verbo e, in una seconda, gli attributi della sua natura umana.

PREMESSA

§ 1. L'esistenza storica di Gesù Cristo.

La critica radicale del Vangelo, inaugurata dalla teologia liberale protestante, giunse perfino a negare che Gesù sia veramente esistito (B. Bauer, A. Drews, A. Kalthoff, L. Couchoud).

L'esistenza storica di Gesù è attestata non soltanto dagli scrittori cristiani, ma anche da scrittori non cristiani, che non si possono sospettare di falso.

1. Scrittori pagani.

a) TACITO negli *Annali* (lib. 15, 44), scritti verso il 116, racconta che Nerone accusò i cristiani di avere incendiato Roma e li condannò a supplizi raffinati. Quindi prosegue: « Il fondatore di questa setta di nome Cristo era stato condannato al supplizio sotto l'impero di Tiberio dal procuratore Ponzio Pilato. Ma, repressa per il momento, l'esiziale superstizione erompeva di nuovo, non solo per la Giudea, origine di quel male, ma anche per l'Urbe, ove da ogni parte confluiscono e ricevono plauso tutte le cose più funeste e ignominiose ».

b) SVETONIO nella *Vita di Claudio* (c. 25), pubblicata verso il 120, scrive che questo imperatore « cacciò da Roma i Giudei in continuo tumulto a istigazione di un certo Cresto (Iudaeos impulsore Cresto assidue tumultuantes Roma expulit) ». Alla base della notizia deformata sta il nocciolo storico che nella comunità ebraica di Roma ci furono violente polemiche a motivo della posizione presa nei confronti di Cristo. Questa espulsione avvenne tra il 49 e 50 ed è ricordata anche da S. Luca negli Atti degli Apostoli 18, 2.

c) PLINIO IL GIOVANE, governatore della Bitinia, scrisse, tra il 111-113 in una lettera indirizzata all'imperatore Traiano, che i Cristiani « in un giorno stabilito si riuniscono prima dello spuntar del giorno e cantano un inno di lode a Cristo come a un dio » (stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere; *Ep.* 10, 96).

d) Il siro MARA, seguace della filosofia stoica, in una sua lettera a suo figlio Serapione parla di Cristo, senza però nominarlo espressamente, e lo pone accanto a Pitagora e a Socrate chiamandolo « re saggio ». « Che cosa ha giovato ai Giudei l'uccisione del loro saggio re, poichè da quel tempo fu tolto loro il regno?... Essi furono vinti, esiliati e dispersi in tutti i luoghi... Il saggio re non è morto grazie alla nuova legge che egli ha dato ». La lettera è stata scritta dopo l'anno 70; ma il terminus ad quem è incerto (sec. II-IV).

2. Scrittori Giudei.

a) Lo storico ebreo GIUSEPPE FLAVIO, nelle sue *Antichità Giudaiche* pubblicate tra il 93-94, narra che il sommo sacerdote

Anano (figlio dell'ex pontefice Anna, menzionato dal Vangelo), radunato il sinedrio, « accusò Giacomo (il Minore), fratello di Gesù detto il Cristo, ed alcuni altri di trasgressione della legge e li fece lapidare » (Lib. XX, 9, 1). Ancor più chiaro, ma discusso nella sua autenticità, è il passo seguente: « In questo tempo apparve Gesù uomo saggio, se pure, per altro, si può chiamare uomo. Egli infatti fu operatore di cose sorprendenti; maestro degli uomini che accolgono con gioia la verità. Ha attratto a sè molti Giudei, ma anche molti del paganesimo. Questi era il Cristo (ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν). Essendo stato da Pilato condannato al supplizio della croce, dietro denuncia dei nostri primari cittadini, coloro che l'avevano amato prima non cessarono di amarlo; perchè egli apparve redivivo al terzo giorno, avendo i profeti divini annunziato questo e molte altre cose meravigliose al riguardo. E il gruppo dei cristiani che da lui presero il nome permane tuttora ». (Lib. XVIII, 3, 3). Si può ritenere che il testo ha un nucleo genuino, rielaborato da parte cristiana.

La versione paleoslava della *Guerra Giudaica* dello stesso Giuseppe Flavio contiene una testimonianza su Cristo parzialmente simile. Essa manca però nei codici greci e nelle altre versioni. Si tratta probabilmente di un'aggiunta leggendaria posteriore. Cade perciò la teoria di Roberto Eisler, il quale, fondandosi sull'autenticità di tale testimonianza, sostiene che Cristo sia stato il capo di un movimento nazionale di insurrezione e che proprio per questo sia stato giustiziato dalle autorità civili romane.

b) Anche gli occasionali accenni del *Talmud* alla persona di Cristo ne provano l'esistenza storica. Il giudaismo ha deformato odiosamente la figura di Cristo presentandolo come figlio di un'adultera, seduttore e fondatore di una setta atea; però non ha mai dubitato della sua storicità. Cfr. GIUSTINO, *Dial.* 17, 108.

SEZIONE PRIMA

Le due nature in Cristo ed il modo della loro unione.

Gesù Cristo ha vera natura divina e vera natura umana unite in una sola persona, quella del Verbo. Studieremo quindi la divinità di Gesù (cap. 1°), la sua umanità (cap. 2°), l'unione ipostatica delle due nature: il dogma (cap. 3°), la sua spiegazione teologica (cap. 4°), le sue conseguenze (cap. 5°).

CAPITOLO PRIMO

La vera divinità di Gesù Cristo.

§ 2. Il dogma e le eresie.

1. Dogma.

Gesù Cristo è vero Dio e Figlio di Dio in senso proprio. *De fide.*

La fede della Chiesa nella divinità e nella filiazione divina di Gesù Cristo è espressa in tutti i simboli. Cfr. il simbolo *Quicumque:* Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Iesus Cristus, Dei Filius, Deus et homo est. Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus, et homo est ex substantia matris in saeculo natus: perfectus Deus, perfectus homo (D. 40 [DS. 76]; cfr. D. 54, 86, 148, 214, 290 [DS. 125, 150, 301, 422, 554]). Il dogma afferma che Gesù Cristo per l'eterna generazione dal Padre (Dio) possiede l'infinita natura divina con tutte le sue infinite perfezioni.

2. Eresie.

La vera divinità di Cristo fu negata nell'antichità cristiana da *Cerinto*, dagli *Ebioniti*, dagli *adozianisti* e dagli *ariani;* nell'epoca moderna dai *sociniani*, dai *razionalisti* dell'illuminismo e dalla teologia liberale. Cfr. Trattato della Trinità, § 1.

Diversamente dal vecchio razionalismo, la moderna teologia liberale applica a Cristo le diverse espressioni « Dio » e « Figlio di Dio », ma le interpreta in senso razionalistico: Cristo è Figlio di Dio non in senso metafisico, ma in senso *morale*, perchè in lui si è sviluppata in modo straordinario la coscienza della paternità di Dio; Cristo è il Redentore del mondo perchè comunicò agli uomini una profonda conoscenza di Dio e rivelò che Dio è un padre amorevole. Non essendo vero Dio, egli non può essere oggetto, ma soltanto soggetto della religione. HARNACK dichiara: « Nell'Evangelo non c'è il Figlio, ma il Padre soltanto, come Gesù stesso ha dichiarato... Il detto: " Io sono il Figlio di Dio " non fu inserito da Gesù nell'Evangelo; chi ve lo pone quasi fosse un detto come un altro, aggiunge qualcosa all'Evangelo » (*L'essenza del Cristianesimo*, Torino 1903, p. 143, 145).

La tendenza *comparatistica* della teologia liberale ammette che i titoli « Dio » e « Figlio di Dio » degli scritti neotestamentari devono essere intesi nel loro vero significato, ma li fa derivare dalle religioni pagane.

Anche il *Modernismo* (A. Loisy), seguendo la teologia liberale, ha negato la divinità di Cristo. Esso distingue tra il Gesù della storia, che è soltanto uomo, e il Gesù della fede idealizzato dalla pietà cristiana ed elevato, per influsso delle concezioni pagane, alla condizione di essere divino. Cfr. D. 2027-2031 (DS. 3427-3431).

§ 3. La testimonianza dell'Antico Testamento.

L'Antico Testamento annuncia il Redentore venturo. Corrispondentemente al suo carattere preparatorio, esso contiene solo accenni alla vera divinità e filiazione divina del futuro Messia. Cfr. Vat. II, Cost. *Dei Verbum*, n. 14-16.

Le profezie messianiche mostrano il Redentore venturo come profeta (Deut. 18, 15. 18), sacerdote (Sal.

109, 4), pastore (Ez. 34, 23), re e signore (Sal. 2; 44; 109; Zacc. 9, 9), servo sofferente di Dio (Is. 53) e lo chiamano *Figlio di Dio:* Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te (Sal. 2, 7; cfr. 109, 3). Benchè il titolo « Figlio di Dio » nel rigido monoteismo dell'A. Testamento fosse inteso solo in senso traslato, etico, tuttavia il testo del salmo, alla luce della rivelazione neotestamentaria, esprime l'eterna generazione del Figlio dal Padre (Ebr. 1, 15).

Alla dignità divina del Messia si allude con le denominazioni: Emmanuel = Dio con noi (Is. 7, 14; 8, 8), ammirevole consiliatore, Dio possente, Padre perpetuo, Principe della pace (Is. 9, 6). Al Messia venturo viene pure attribuita l'eternità, ma occorre ricordare che nella Bibbia il termine « eternità » spesso designa soltanto uno spazio di tempo molto lungo. Cfr. Mic. 5, 2: « La sua origine è da principio, dai giorni dell'eternità » (a diebus aeternitatis). Dan. 7, 14: « La sua potestà eterna che non gli sarà mai tolta, il suo regno (un regno eterno) che non sarà mai distrutto ».

§ 4. La testimonianza dei vangeli sinottici.

A. La testimonianza del Padre.

Durante il Battesimo di Gesù nel Giordano risuonò una voce dal cielo che disse: « Tu sei il mio diletto Figliuolo, in te io mi compiaccio » (Mc. 1, 11; Mt. 3, 17; Lc. 3, 22; cfr. Gv. 1, 34). Nella Trasfigurazione sul Tabor disse una voce dalla nube: « Questo è il mio diletto Figliuolo in cui io mi compiaccio; ascoltatelo » (Mt. 17, 5; Mc. 9, 7; Lc. 9, 35; cfr. 2 Piet. 1, 17).

Cristo, durante il Battesimo, viene dal Suo Padre celeste introdotto nel ministero messianico e dichiarato Figlio di Dio davanti a Giovanni ed al popolo con una solenne rivelazione. Nella trasfigurazione sul Tabor questa testimonianza divina si ripete dinanzi ai tre più eminenti Apostoli. La denominazione « Figlio di Dio » nella forma singolare è adoperata nel Nuovo Testamento riferita soltanto a Cristo. L'espressione biblica « figlio diletto » ha lo stesso significato di figlio unico (cfr. Gen. 22, 2. 12. 16 secondo M. e G.; Mc. 12, 6). « Il titolo " Figlio di Dio " non designa una relazione *ministeriale* di Gesù con Dio, ma il suo rapporto *personale*. Non è come Messia che Gesù è (o diviene) il diletto Figliuolo di Dio, ma proprio perchè egli è Figlio di Dio il Padre ha trovato in lui la sua compiacenza, cioè l'ha scelto come Messia » (J. SCHMID, *Das Evangelium nach Marcus*, Regensburg, 1950, p. 19).

B. LA TESTIMONIANZA DI GESÙ.

1. Superiorità su tutte le creature.

Gesù si presenta superiore a tutte le creature, uomini ed angeli.

Egli trascende i profeti ed i re del V. Testamento, Giona e Salomone (Mt. 12, 41-42; Lc. 11, 31-32), Mosè ed Elia (Mt. 17, 3; Mc. 9, 4; Lc. 9, 30), Davide che lo chiama suo Signore (Mt. 22, 43 ss.; Mc. 12, 36-37; Lc. 20, 42 ss.). Egli è sì grande che il minimo dei partecipanti al regno da lui fondato è superiore a Giov. Battista, che tra i nati prima è il più grande: « Vi dico che tra i nati di donna non è sorto uno più grande di Giovanni Battista; però il più piccolo del regno dei cieli è più grande di lui » (Mt. 11, 11; Lc. 7, 28).

Gli angeli sono suoi ministri e lo servono (Mt. 4, 11; Mc. 1, 13; Lc. 4, 13); basterebbe che egli pregasse il Padre, e gli manderebbe più di dodici legioni di angeli (Mt. 26, 53). Gli angeli lo accompagneranno quando ritornerà (Mt. 16, 27; Mc. 8, 38; Lc. 9, 26; Mt. 25, 31); egli li manderà a raccogliere i peccatori ed i giusti per il giudizio (Mt. 13, 41; 24, 31; Mc. 13, 27). Come Figlio sta al disopra degli uomini e degli angeli (Mt. 24, 36; Mc. 13, 32).

2. Parità con Dio.

Gesù dice di sè quanto nell'Antico Testamento vien detto di Jahwè, e con ciò si eguaglia a Dio.

Al pari di Jahwè Gesù manda i sapienti e scribi (Mt. 23, 34; Lc. 11, 49), e promette loro la sua assistenza (Lc. 21, 15; cfr. Es. 4, 15). Al pari di Jahwè egli è padrone della legge del Vecchio Testamento che con pienezza di autorità completa e determina (Mt. 5, 21 ss.); è anche padrone del sabato (Mt. 12, 8; Mc. 2, 28; Lc. 6, 5). Al pari di Jahwè egli stringe un patto con gli uomini (Mt. 26, 28). Come Israele è la Chiesa di Jahwè, così i suoi discepoli costituiranno la sua Chiesa (Mt. 16, 18).

3. Richieste divine.

Gesù esige dai suoi discepoli ciò che solo Dio può richiedere agli uomini, cioè di credere alla sua persona e di amarlo in sommo grado.

Egli biasima la mancanza di fede in Israele e loda la disposizione alla fede dei popoli pagani (Mt. 8, 10-12; 15, 28), ricompensa la fede (Mt. 8, 13; 9, 2. 22. 29; 15, 28; Mc. 10, 52; Lc. 7, 50; 17, 19) e pone in guardia dalla poca fede (Mt. 16, 8; 17, 20; 21, 21; Mc. 4, 40). La fede che Gesù richiede si riferisce alla sua propria persona; egli stesso è contenuto ed oggetto della fede. Cfr. Lc. 9, 26: « Chi si vergognerà di me e delle mie parole, di lui pure si vergognerà il Figliuolo dell'uomo, quando verrà nella sua gloria e in quella del Padre e degli angeli santi ». (Mt. 11, 6: « Beato è colui che non troverà in me occasione d'inciampo »).

Gesù esige dai suoi discepoli un *amore* che supera ogni amore umano. Mt. 10, 37: « Chi ama il padre o la madre più di me, non è degno di me, e chi ama il figlio o la figlia più di me, non è degno di me ». E va tanto oltre da esigere l'offerta della vita: « Chi fa getto della sua vita per me la troverà » (Mt. 10, 39; Lc. 17, 33).

Gesù accetta il *culto religioso* in quanto permette la prosternazione ai suoi piedi (proskynesis), che secondo l'opinione

giudaica e cristiana (Est. 13, 12 ss.; Atti 10, 26; Ap. 19, 10; 22, 9) è dovuta al solo vero Dio (Mt. 15, 25; 8, 2; 9, 18; 14, 33; 28, 9. 17).

4. Coscienza della potenza divina.

Gesù ha piena coscienza della sua potenza sovrumana. Cfr. Mt. 28, 18: « A me è stato dato ogni potere in cielo e in terra ». Egli manifesta tale potenza compiendo numerosi *miracoli* e conferisce ai discepoli il potere di compierli in suo nome, cioè per suo incarico e per virtù sua (Mt. 10, 1. 8; Mc. 3, 15; 6, 7. 13; Lc. 9, 1; 10, 17).

Gesù si attribuisce anche il potere, che spetta solo a Dio, di rimettere i peccati (Mt. 9, 2; Mc. 2, 5; Lc. 5, 20; 7, 48) e lo dimostra mediante un miracolo (Mt. 9, 6). Egli trasmette questo potere di perdonare i peccati agli Apostoli (Mt. 16, 19; 18, 18; Gv. 20, 23). Nell'offerta della propria vita egli vede un mezzo di espiazione sufficiente per rimettere i peccati dell'intera umanità (Mt. 20, 28; 26, 28).

Gesù rivendica a sè anche la potestà di giudicare il mondo, giudizio che secondo la dottrina del Vecchio Testamento sarà fatto da Jahwè in persona (cfr. Sal. 49, 1-6; 95, 12 s.; 97, 9; Zac. 14, 5). Mt. 16, 27: « Il Figlio dell'uomo verrà nella gloria del Padre suo con i suoi angeli, e allora renderà a ciascuno secondo le sue opere ». Il giudizio si estende ad ogni parola oziosa (Mt. 12, 36). La sua sentenza è definitiva e sarà subito eseguita. Mt. 25, 46: « Questi (i reprobi) andranno alla pena eterna, i giusti invece alla vita eterna ». Il giudicare il mondo presuppone una scienza ed una potenza sovrumana.

5. Coscienza della figliolanza divina.

a) *Le dichiarazioni in generale.* — Gesù distingue chiaramente la sua figliolanza divina da quella dei discepoli. Infatti quando parla del suo rapporto con il Padre celeste dice: « il Padre mio »; quando parla del rapporto dei suoi discepoli con lo stesso Padre celeste dice: « il Padre vostro » « il Padre tuo »; in nessun caso

egli si unisce con loro con la formula « nostro Padre », neppure quando parla di sè e dei suoi discepoli insieme. Cfr. Mt. 25, 34; 26, 29; Lc. 2, 49; 24, 49; Gv. 20, 17. Il « Padre nostro » non è una preghiera propria di Gesù ma dei suoi discepoli (Mt. 6, 9).

b) *La prima manifestazione della figliolanza divina*, che ci è nota, è quella che avvenne quando Gesù dodicenne fu ritrovato nel Tempio. Alla domanda, esprimente rimprovero, della Madre: « Figlio, perchè ci hai tu fatto così? Ecco tuo padre ed io, angosciati, ti cercavamo », Gesù risponde: « Perchè mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi di ciò che riguarda il Padre mio? » (Lc. 2, 49).

Mentre Maria fa valere il suo diritto naturale di madre, Gesù si richiama alla sua relazione di Figlio col Padre celeste e ai più alti doveri che ne derivano. La sua figliolanza umana deve cedere di fronte a quella divina. L'antitesi richiede che anche la seconda debba intendersi in senso fisico come la prima.

c) *Il cosidetto « passo giovanneo » nei Sinottici.* — Tale testo che si trova in Mt. 11, 27 (Lc. 10, 22), ci permette di penetrare più a fondo nella consapevolezza di Gesù di essere figlio di Dio e nella sua relazione col Padre: « Ogni cosa m'è stata data dal Padre mio; e nessuno conosce il Figlio, se non il Padre; nè alcuno conosce il Padre, se non il Figlio, e colui al quale il Figlio voglia rivelarlo ». Ogni tentativo di dimostrare che il passo è tutto o in parte spurio fallisce di fronte alla sicura attestazione manoscritta e patristica (GIUSTINO, IRENEO, TERTULLIANO).

Gesù sa di aver ricevuto dal Padre la pienezza della verità rivelata e la pienezza della potenza divina per condurre a

termine la sua missione (1° membro). Se con questo Gesù si mostra già di molto superiore a tutti i profeti dell'Antico Testamento, ponendo poi in luce il suo intimo rapporto col Padre, svela intieramente la singolarità del suo essere (2° membro). Infatti con le parole « nessuno conosce il Figlio, se non il Padre », Gesù afferma che il suo essere è sì grande che solo l'infinita conoscenza del Padre lo può scrutare; con le altre: « nè alcuno conosce il Padre, se non il Figlio », dice che la sua conoscenza è sì perfetta che solo lui è in grado di comprendere l'essere infinito del Padre. In tal modo Gesù equipara la sua conoscenza a quella del Padre medesimo. E quindi mediante l'azione rivelatrice del Figlio, anche altri possono giungere a conoscere il Padre e i suoi segreti (3° membro). Il Figlio pertanto non è, come un ordinario messaggero divino legato all'incarico che Dio gli dà, ma comunica la propria conoscenza a chi vuole. Egli, come proclamatore della divina rivelazione, sta alla pari accanto al Padre. — Come si vede il passo trova sufficiente spiegazione solo se si ammette che Gesù possiede la natura divina in comune col Padre.

d) La professione di Messia e di Figlio di Dio dinanzi al Sinedrio. — Da ultimo Gesù ha solennemente attestato la sua messianità e la figliolanza divina davanti al Sinedrio, la suprema corte di giustizia dei Giudei. Alla domanda del sommo sacerdote Caifa: « Ti scongiuro per il Dio vivo di dirci se tu sei il Cristo, il figlio di Dio » (Mt. 26, 63), Gesù risponde con chiarezza e precisione: « Tu l'hai detto » (Mt. 26, 64), « io lo sono » (Mc. 14, 62).

Le parole che Gesù aggiunse subito dopo: « Anzi io vi dico che d'ora in poi vedrete il Figlio dell'uomo seduto a destra della potenza e venire sopra le nubi del cielo » (cfr. Sal. 109, 1; Dan. 7, 13), mostrano che Gesù si designò come Messia non puramente umano in senso giudeo-teocratico, ma come Messia-Dio e vero Figlio di Dio. I sinedriti videro nell'affermazione di Gesù una bestemmia degna della morte, non perchè Gesù aveva preteso il titolo di Messia, ma perchè si era equiparato a Dio. Cfr. Gv. 19, 7.

e) La parabola dei cattivi vignaiuoli. — In questa parabola Gesù, alludendo chiaramente alla sua morte imminente, dice: « Uno ancora gli rimaneva (al padrone della vigna), un figliuolo carissimo; lo mandò loro per ultimo dicendo: Rispetteranno il figliuolo mio! Ma quei coloni si dissero: Costui è l'erede; orsù, uccidiamolo e sarà nostra l'eredità. E presolo, l'uccisero e lo gettarono fuori della vigna » (Mc. 12, 6-8).

Mentre i profeti dell'Antico Testamento assumono nella parabola il posto dei servitori, Gesù appare come l'unico, diletto figlio del padrone della vigna e come solo legittimo erede. Si trova qui un chiaro accenno alla sua reale condizione di Figlio di Dio.

La testimonianza di Gesù circa se stesso è appoggiata e corroborata dai miracoli, dalle profezie, dalla santità della sua vita, dalla sublimità della sua dottrina e dal fatto che egli, proprio per tale sua testimonianza, affrontò la morte.

§ 5. La testimonianza del vangelo di Giovanni.

A. La testimonianza dell'evangelista.

Il vangelo di Giovanni è scritto, come ci assicura l'evangelista stesso, per dimostrare la messianità e la filiazione divina di Gesù: « Queste cose sono state scritte affinchè crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e affinchè credendo abbiate la vita nel suo nome » (Gv. 20, 31).

Che Giovanni abbia in vista la vera filiazione divina emerge dal prologo, in cui egli espone il significato della persona e dell'opera di Gesù. Il Logos preesiste al tempo, esiste dall'eternità, è persona distinta presso di Dio ed è egli stesso Dio; per mezzo di lui è stato

fatto tutto quanto c'è fuori di Dio; è la fonte della vita eterna e illumina spiritualmente gli uomini per mezzo della rivelazione. Il Logos ha con Dio rapporti di figlio: viene denominato « l'unigenito del Padre » (μονογενὴς παρὰ πατρός; 1, 14) e « Dio unigenito » (μονογενὴς θεός; 1, 18). Esistente ab aeterno egli entrò nel tempo, nel mondo facendosi carne (1, 14) per portare agli uomini la grazia e la verità. Il Logos incarnato è quindi identico al Gesù Cristo della storia.

In una riflessione posteriore l'evangelista ripete la denominazione di Gesù « unigenito figlio di Dio » (ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ; 3, 16. 18).

B. La testimonianza di Gesù nel vangelo di Giovanni.

1. Filiazione divina di Gesù.

Ancor più frequentemente che nei sinottici Gesù designa, nell'evangelo di Giovanni, Dio come suo Padre e semplicemente come Padre e se stesso come Figlio. Espressamente distingue la sua filiazione divina da quella dei discepoli. 20, 17: « Va' dai miei fratelli e di' loro che io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro ».

2. Preesistenza presso Dio.

Gesù attesta di essere stato inviato dal Padre (5, 23. 37; 6, 38-39. 44; 7, 28-29. 33 ecc.), che è venuto « dal cielo » (3, 13; 6, 38. 51) o « dall'alto » (8, 23; cfr. 3, 31), che proviene da Dio o dal Padre (8, 42; 16, 27-28). Con queste parole Gesù esprime la sua preesistenza presso Dio. Parla del suo rapporto con Dio come rap-

porto di Figlio, e quindi si può senz'altro ammettere che la sua preesistenza è eterna.

3. Uguaglianza del Figlio con Dio.

a) In occasione della guarigione dell'infermo da 38 anni (5, 1 ss.) Gesù mostra in modo particolarmente chiaro la sua divinità e la sua filiazione divina (5, 17-30). Respinge il rimprovero di violare il sabato con questa ragione: « Il mio Padre opera ancora adesso e io pure opero » (17) e con ciò sostiene che la sua azione ha una completa identità con l'opera del Padre. Come il riposo del sabato non impedisce a Dio di esercitare la sua attività di conservatore e reggitore del mondo, così la legge del sabato non impedisce a Gesù di compiere la guarigione miracolosa. I Farisei comprendono bene che Gesù parla della sua identità di essenza con Dio e reale filiazione divina: « Per questo quindi più che per l'innanzi i Giudei cercavano di metterlo a morte; perchè non solo violava il sabato, ma anche chiamava Dio suo Padre, facendosi uguale a Dio » (18).

Nel passo seguente Gesù precisa il pensiero che la sua azione è in tutto eguale a quella del Padre. « Come il Padre risveglia e ravviva i morti così pure il Figlio dà la vita (ζωοποιεῖν nel senso della vita spirituale, soprannaturale) a chi vuole. Il Padre inoltre non giudica nessuno, ma ha rimesso ogni giudizio al Figlio (κρίνειν nel senso dell'ufficio di giudice nel giudizio universale), affinchè tutti onorino il Figlio come onorano il Padre. E chi non onora il Figlio neppure onora il Padre che l'ha mandato. In verità vi dico, chi ascolta la mia parola e crede a Colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non incorre la condanna, ma passa dalla morte alla vita » (21-24). La fede è la condizione previa soggettiva per partecipare alla vita eterna e per evitare la condanna nel giudizio. Continuando il discorso, Gesù si definisce « il Figlio di Dio » (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; 25). Unito alla rivelazione della

uguaglianza di essenza con Dio, questo titolo non può significare che la sua figliuolanza divina in senso vero e proprio.

b) In modo analogo Gesù rivela la sua identità di essenza con Dio in occasione di una disputa con i Giudei durante la festa della Dedicazione del Tempio (10, 22-39). Egli dice: « Io ed il Padre siamo una cosa sola » (30). Non si tratta soltanto di un'unità morale tra Gesù ed il Padre, neppure di un'unità di persona (ἕν non εἷς), ma di un'unità fisica o di natura. Fu in questo senso che anche i nemici intesero le parole di Gesù. Essi lo incolparono di bestemmia: « Non ti lapidiamo per qualche opera buona; ma per la bestemmia, e perchè tu, essendo uomo, ti fai Dio » (33).

Gesù respinge l'accusa di bestemmia e richiede di essere creduto, adducendo la testimonianza del Padre espressa nei miracoli: « Credete alle opere, affinchè sappiate e riconosciate che il Padre è in me e io sono nel Padre » (38).

c) Nel discorso di congedo Gesù espone più precisamente ancora il pensiero della reciproca inabitazione e compenetrazione tra lui e il Padre (pericoresi, circumincessio). Cfr. 14, 9-11. Nella preghiera sacerdotale infine Gesù prega per l'unità degli Apostoli e dei credenti, presentando loro quale modello la sua unità di natura col Padre.

4. Proprietà e richieste divine.

Gesù si attribuisce *proprietà* ed *azioni* divine: l'eternità (8, 58: « Prima che fosse Abramo, io sono »; cfr. 17, 5. 24); la piena conoscenza del Padre (7, 29; 8, 55; 10, 14-15); potenza ed attività uguali al Padre (5, 17); il potere di rimettere i peccati (8, 11) che egli trasmette anche ad altri (20, 23); l'ufficio di giudice universale

(5, 22. 27); l'adorazione (5, 23). Si designa come la luce del mondo (8, 12), via, verità e vita (14, 16).

Gesù fa richieste divine quando esige la fede nella sua persona (14, 1: « Credete in Dio, credete anche in me ») ed un amore verso di lui che supera assai il comune amore del prossimo (14, 15. 21. 23). Come ricompensa promette l'amore suo e del Padre, la manifestazione di se stesso e l'inabitazione delle persone divine nelle anime amanti di Cristo: « Noi verremo a lui, e in lui faremo dimora » (14, 23). L'inabitazione è prerogativa esclusiva di Dio. Egli esorta i suoi discepoli a pregare in suo nome il Padre e lui stesso e assicura che saranno esauditi (14, 13-14; 16, 23-24).

La solenne professione della divinità di Cristo fatta dall'Apostolo Tommaso: « Mio Signore e mio Dio! » è accolta dal Salvatore risorto come espressione di una fede richiesta. Cfr. D. 224 (DS. 434).

5. La testimonianza delle opere.

Alla testimonianza orale di Cristo si aggiunge quella delle opere, cioè dei miracoli. Secondo S. Giovanni i miracoli sono « segni » che mostrano la divina « gloria » di Gesù, cioè la sua potestà divina e perciò il suo essere divino. Cfr. 2, 11; 11, 40. Gesù spesso si richiama alla testimonianza delle proprie opere e le presenta come motivo di fede in lui. 10, 25: « Le opere che io compio in nome del Padre mio, rendono testimonianza in mio favore ». Cfr. 5, 36; 10, 37-38; 14, 11; 15, 24.

6. La testimonianza degli altri scritti giovannei.

La testimonianza del 4° vangelo è corroborata da quella degli altri scritti dell'evangelista. Degno di maggior rilievo è il passo della sua prima lettera 5, 20: « Noi sappiamo che il Figlio di Dio è venuto e ci ha dato intelletto per conoscere il vero Dio; noi siamo nel vero Dio in quanto siamo nel suo figlio Gesù Cristo. Questi è *il vero Dio* e la vita eterna ».

Che le ultime parole si riferiscano a Gesù Cristo e non a Dio emerge dai motivi seguenti: *a*) il pronome dimostrativo « questi » rimanda alla voce più vicina, cioè a Gesù Cristo; *b*) il riferimento al « Vero », cioè a Dio Padre, ha come risultato una tautologia; *c*) l'espressione « Gesù Cristo è la vita eterna » è genuinamente giovannea. Cfr. 1 Gv. 1, 2; 5, 11-12; Gv. 1, 4; 11, 25; 14, 6. Se la seconda espressione è da riferirsi a Gesù, lo è anche la prima; *d*) la professione della divinità di Gesù Cristo è in pieno accordo con il vangelo. Cfr. Gv. 1, 1. 18; 20, 28.

Altre importanti affermazioni circa la persona e l'opera di Cristo si trovano nei passi seguenti: 1 Gv. 1, 1-3. 7 b; 2, 1-2; 4, 9-10. 14-15; 5, 5-6. 10-13; 2 Gv. 3, 7. 9; Ap. 1, 5-7. 17-18; 5, 12-14; 19, 13 (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ); 22, 12-13.

§ 6. La testimonianza delle lettere di Paolo.

1. Fil. 2, 5-11.

La più pregnante espressione della cristologia paolina ci è data dall'importante passo dogmatico della lettera ai Filippesi 2, 5-11: « Abbiate in voi quel sentire che era anche in Gesù Cristo; il quale sussistente in forma di Dio, non considerò rapina essere alla pari con Dio, ma svuotò se stesso, prendendo forma di schiavo, diventato a somiglianza d'uomini: e all'aspetto riconosciuto come uomo, umiliò se stesso diventato obbediente sino alla morte, e alla morte di croce. Per questo Dio lo esaltò e gli diede il nome, che è sopra ogni nome, affinchè nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi di quelli che sono nel cielo, in terra e sotto terra, e ogni lingua confessi che Signore è Gesù Cristo, a gloria di Dio Padre ».

In questo passo l'Apostolo distingue tre diversi modi di esistenza di Cristo: *a*) dapprima era in forma di Dio (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων); *b*) poi prese forma di

servo (μορφὴν δούλου λαβών); *c*) infine a motivo della sua obbedienza, fu esaltato sopra tutte le cose create (καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν).

Il termine μορφή fu molte volte inteso dai più antichi interpreti nel senso della μορφή aristotelica, corrispondente a οὐσία (sostanza, essenza); però stando al linguaggio non filosofico dell'Apostolo è più giusto intenderlo come l'aspetto o manifestazione esterna, che rivela la natura intima di una cosa. Certo non si può parlare di una forma di Dio in senso proprio, tuttavia l'espressione è da spiegarsi con l'antitesi «forma di servo». La forma di Dio equivale in realtà alla sua gloria e maestà (δόξα), propria della natura divina, nella quale Dio medesimo si rivela agli uomini. L'espressione «sussistente in forma di Dio» presuppone quindi il possesso della natura divina.

Il termine ἁρπαγμός, che ricorre unicamente in questo passo di tutta la Scrittura, nella letteratura extrabiblica non designa soltanto l'azione dell'ἁρπάζειν (rubare, predare, arraffare, appropriarsi) ma, al pari di ἅρπαγμα, ciò che è oggetto dell'ἁρπάζειν: la preda (res rapta e res rapienda), il bottino, una cosa che si può prendere ed utilizzare, un bene da prendere, un'occasione da afferrare, una scoperta fortunata, un guadagno. Si suppone sempre che la persona in questione non possegga già in origine il bene da prendere, ma se lo approprii od abbia la possibilità di appropriarselo. Cfr. EUSEBIO, *Hist. eccl.* VIII, 12, 2; *Vita Constantini* II, 31; *In Luc.* 6, 20 (PG 24, 537 C); CIRILLO ALESS., *De adoratione* 1, 25 (PG 68, 172 C). L'espressione τὸ εἶναι ἴσα θεῷ nel contesto non designa l'essere uguale a Dio, proprio per natura al Figlio di Dio, ma il comportamento uguale a Dio. Il senso del vers. 6*b* è: Cristo non pensò ad arrogarsi un comportamento uguale a Dio; ma si sottomise invece in tutto al Padre (cfr. Gv. 14, 28). Per ragioni linguistiche è da rigettare la spiegazione data dalla maggioranza dei Padri: Cristo non aveva bisogno di considerare come cosa rubata o da rubare l'essere uguale a Dio nel senso dell'uguaglianza di sostanza, perchè la possedeva per natura.

La kenosi (privazione, spogliazione) consiste nella rinuncia alla forma di Dio nel senso della gloria e maestà divina, anche alla parità con Dio, non però nell'abbandono della natura

divina e delle sue proprietà. Il mutamento della forma di Dio con la forma di schiavo avvenne con l'Incarnazione. Cristo, che nella sua esistenza preumana era « Dio nella forma di Dio », facendosi uomo, divenne « Dio nella forma di servo » (F. TILLMANN).

Come ricompensa per la sua umiliazione durante la vita terrena nell'obbedienza fino alla morte di croce, Dio lo innalzò nella sua natura umana su tutti gli esseri creati, dandogli il nome di Jahwè-Kyrios ed esigendo per lui l'adorazione divina da parte di tutte le creature. Mercè questa elevazione nell'esistenza posterrena di Cristo anche la natura umana fu compresa nella gloria divina. (Cfr. Gv. 17, 5).

2. Designazione di Cristo come Dio.

L'apostolo Paolo esprime la sua fede nella divinità di Cristo anche in quanto lo chiama espressamente Dio (θεός).

a) Rom. 9, 5: « Dai quali (= gli Israeliti) discende il Cristo, secondo la carne, egli che è sopra tutte le cose Dio benedetto nei secoli » (ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας).

La teologia liberale stacca il vers. 5b da 5a e ne fa una dossologia indipendente riferita al Padre: « Il Dio (= Padre), eccelso sopra tutte le cose, sia benedetto nei secoli ». Contro questa interpretazione sta il contesto stesso (l'espressione « secondo la carne » richiede un completamento; cfr. Rom. 1, 3-4) e il confronto colle altre dossologie paoline che sono di norma una solenne conclusione di un concetto e perciò anche linguisticamente assai legate con ciò che precede (cfr. Rom. 1, 25; Gal. 1, 1, 5; 2 Cor. 2, 31; Rom. 2, 36; Fil. 4, 20). Una dossologia al Padre sarebbe linguisticamente e oggettivamente isolata. S'aggiunga che l'interpretazione concorde dei Padri intende il passo intero riferito a Cristo.

b) Tit. 2, 13: « Noi aspettiamo la beata speranze a l'apparizione della gloria del gran Dio e Salvatore nostro

Gesù Cristo » (ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ).

Che la designazione « Dio » debba riferirsi a Cristo e non al Padre lo esige sia la forma linguistica (unione dei due sostantivi θεός e σωτήρ per mezzo di un articolo solo) e sia in special modo il fatto che l'epifania o la parusia è sempre attribuita a Cristo e mai al Padre. Cfr. 1 Tim. 6, 14; 2 Tim. 4, 1.

c) Ebr. 1, 8: « Ma al figlio (dice Iddio): Il tuo trono, o Dio (ὁ θεός), è eterno ». Ciò che nel Salmo 44, 7 è detto di Dio vien applicato con il vocativo « o Dio », a Cristo, il Figlio di Dio. Il nominativo invece del vocativo è un ebraismo.

Secondo il senso letterale questo versetto del Salmo si riferisce al re degli Israeliti. Il redattore della lettera agli Ebrei lo intende riferito a Dio e lo applica a Cristo.

In armonia con queste affermazioni l'Apostolo attribuisce a Gesù Cristo tutta la pienezza della divinità. Col. 2, 9: « Poichè in lui abita tutta la pienezza della divinità corporalmente », cioè in maniera entitativa e reale. Contro la dottrina gnostica degli eoni l'Apostolo rileva che in Cristo è continuamente presente la natura divina con tutte le sue perfezioni. Cfr. Col. 1, 19.

3. Designazione di Cristo come Signore.

Nell'uso ellenistico con il titolo religioso di Kyrios si indicava una divinità pagana, alla quale era riservato un culto particolare. Anche gli imperatori romani si attribuivano il titolo di Kyrios e richiedevano onori divini. Nel Giudaismo il nome Kyrios, traduzione dei nomi ebraici Adonai e Jahwè, designava correntemente l'unico vero Dio.

Già nella primitiva comunità cristiana di Gerusalemme il Cristo glorificato, secondo la testimonianza degli Atti (1, 21; 2, 36), veniva chiamato Kyrios in senso religioso. L'invoca-

zione del nome del Signore (o di Gesù) valeva come segno di riconoscimento dei cristiani (Atti 9, 14. 21; 22, 16). Stefano morente prega: « Signore Gesù, accogli il mio spirito... Signore, non imputar loro questo peccato » (Atti 7, 59).

Per l'Apostolo Paolo la denominazione Kyrios contiene la professione della divinità di Cristo. Il che emerge chiaramente specie dal fatto che egli applica al Kyrios Gesù Cristo passi dell'Antico Testamento riferentisi al Kyrios Jahwè (cfr. 1 Cor. 1, 31: « Chi vuol gloriarsi si glorii nel Signore »; Rom. 10, 12-13: « Chiunque abbia invocato il nome del Signore sarà salvo »; 2 Tess. 1, 9-10; Ebr. 1, 10 ss.; 1 Cor. 2, 16). Secondo Fil. 2, 9 ss. il nome Kyrios sta al di sopra di tutti gli altri nomi, ossia è il *nome di Dio*. Per questo motivo il Kyrios Gesù Cristo è per Paolo *oggetto*, alla stessa guisa di Dio, *della adorazione religiosa*. Cfr. Fil. 2, 10: « In nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio di quelli che sono in cielo, sulla terra e sotto terra ». 1 Cor. 8, 5: « Sebbene ci siano di quelli chiamati dèi sia in cielo sia sulla terra (come certo ci sono molti dèi e molti signori) tuttavia per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale son tutte le cose e noi siamo per lui, e c'è un solo Signore, Gesù Cristo, mediante il quale sono tutte le cose, e noi siamo mediante lui ». L'invocazione del nome del Signore Gesù Cristo costituisce per Paolo il vincolo che unisce tutti i cristiani (1 Cor. 1, 2). Dal Signore Gesù Cristo, come da Dio Padre, Paolo invoca per i fedeli grazia, pace e misericordia (cfr. le introduzioni delle lettere).

L'invocazione della preghiera aramaica: Maranà thà = « Signor nostro vieni » (1 Cor. 16, 22; Didachè 10, 6; cfr. Ap. 22, 10) richiama l'origine palestinese, giudaico-cristiana del titolo Kyrios.

4. Attribuzione di proprietà divine.

L'Apostolo Paolo testimonia la sua fede nella divinità di Cristo anche per il fatto che gli attribuisce proprietà divine: l'onnipotenza, l'onniscienza, l'eternità, l'immutabilità, l'adorazione.

a) L'*onnipotenza* che si manifesta nella creazione e nella conservazione del mondo. Col. 1, 15-17: « In lui (= per mezzo di lui) tutto è stato creato... Tutte le cose in lui sussistono ». 1 Cor. 8, 6: « mediante il quale son tutte le cose ». Ebr. 1, 2-3: « per mezzo del quale anche fece i secoli... Sostiene tutte le cose con la parola della potenza ». Cfr. Ebr. 1, 10. — *b*) L'*onniscienza*. Col. 2, 3: « nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza ». — *c*) L'*eternità*. Col. 1, 15: « Primogenito di tutta la creazione » ossia anteriormente-genito in confronto con tutte le creature. — *d*) L'*immutabilità*. Ebr. 1, 12: « Tu invece sei il medesimo e gli anni tuoi non verranno meno ». Ebr. 13, 8: « Gesù Cristo è il medesimo ieri, oggi e nell'eternità ». — *e*) L'*adorazione*. Fil. 2, 10: « nel nome di Gesù si deve piegare ogni ginocchio ». Ebr. 1, 6: « E adorino lui tutti gli angeli di Dio ».

5. Filiazione divina.

Paolo precisa maggiormente il rapporto di Cristo con Dio Padre come rapporto di figliolanza che, nel confronto con le sue altre concezioni cristologiche, dev'essere intesa come vera ed essenziale figliolanza divina. Il che appare chiaramente in numerosi passi come ad esempio nei seguenti: Rom. 8, 3: « Dio... mandando il suo proprio Figlio » (τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας); Rom. 8, 32: « Egli non risparmiò il proprio Figlio » (τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο); Col. 1, 13: « Egli ci ha trasportati nel regno del suo diletto Figliuolo » (τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ). Cfr. Rom. 1, 3-4 (Figlio di Davide e Figlio di Dio); Gal. 4, 4-5 (filiazione divina naturale

di Cristo e filiazione adottiva dei redenti); Rom. 8, 29 (Cristo il primogenito tra molti fratelli); Ebr. 1, 6 (il primogenito di Dio).

L'espressione «il Dio e Padre del Signor nostro Gesù Cristo» va intesa, correlativamente al concetto di figlio, nel senso di vera paternità fondata sulla generazione naturale. Cfr. Rom. 15, 6; 2 Cor. 1, 3; Ef. 1, 3.

Nell'introduzione della lettera agli Ebrei la superiorità di Cristo sugli angeli è fondata sulla sua filiazione divina. 1, 4: «Divenuto tanto superiore agli angeli, quanto più augusto è, in confronto di essi, il nome che egli ha ereditato» (cioè il nome di Figlio). Come Figlio di Dio egli è «splendore della gloria e impronta della sostanza di lui» (1, 3).

§ 7. La testimonianza della tradizione della Chiesa.

La tradizione ecclesiastica più antica attesta unanimemente la fede nella divinità e nella filiazione divina di Gesù Cristo, fede che è fondata nella Scrittura. Numerosi martiri hanno suggellato con il proprio sangue, sin dall'epoca degli Apostoli, la loro fede in Gesù Cristo, il vero Figlio di Dio. Il simbolo degli Apostoli designa Gesù Cristo come l'unico Figlio di Dio (Filius unicus, unus, unigenitus).

1. I Padri Apostolici.

a) *La Didachè* riconosce Gesù come Signore (10, 6; 'Maranà thà), Dio di Davide (10, 6), Figlio di Dio (16, 4) e, alludendo a Isaia, servo di Dio (9, 2. 3; 10, 2).

b) CLEMENTE ROMANO (circa il 96) designa costantemente Cristo come il Signore, lo chiama con la lettera agli Ebrei, «splendore della gloria di Dio, di tanto superiore agli angeli, di quanto il nome, che egli ha ricevuto, s'innalza su loro» e pone in rilievo la sua relazione di figlio con Dio (Cor. 36,

2-4). Egli dice di lui: « Lo scettro della maestà di Dio, il Signore Gesù Cristo, non venne con lo strepito della millanteria e dell'ostentazione, benchè lo potesse, ma con umiltà ». Vi è qui un'allusione alla preesistenza di Cristo e al suo abbassamento nell'Incarnazione. Cristo è per lui oggetto di adorazione, come dimostra la dossologia: « per mezzo del Signor nostro Gesù Cristo, al quale sia la gloria e la maestà nei secoli. Amen » (20, 11; 50, 7). Cfr. 59, 2-4.

c) Tra i Padri apostolici S. IGNAZIO DI ANTIOCHIA (circa il 107) è colui che insegna nel modo più chiaro la divinità e la filiazione divina di Gesù Cristo. Egli designa spesso Cristo come Dio (*Ef.* 1, 1; 7, 2; 15, 3; 18, 2; *Romani* 6, 3; *Smirnesi* 1, 1); lo considera creatore del mondo, riferendo a lui la frase: « Egli parlò e fu fatto » (*Ef.* 15, 1; cfr. Sal. 32, 9; Gen. 1, 3). Insieme colla potenza creatrice egli attribuisce a Cristo anche l'onniscienza (*Ef.* 15, 3), la preesistenza (*Magn.* 6, 1: « Colui che prima del tempo era presso il Padre ed infine è apparso »), l'agenesia (*Ef.* 7, 2), l'atemporalità e la sopratemporalità (*Pol.* 3, 2). Chiama Gesù il figlio unico del Padre (Rom. Proemio: Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ). I concetti basilari della cristologia ignaziana sono riassunti in *Ef.* 7, 2: « Uno solo è il medico, corporale e spirituale, generato e non generato, Dio fattosi carne vera, vita nella morte, nato da Maria e da Dio, prima passibile e poi impassibile. Gesù Cristo Signor nostro ».

d) Cfr. anche la *lettera di Barnaba*, 5, 5-11; 12, 10. POLICARPO, *Fil.* 2, 1; 12, 2; *Martirio di Policarpo*, 14, 3; 17, 3: « Noi adoriamo lui (Cristo), perchè è figlio di Dio ».

2. I primi apologisti cristiani.

Gli apologisti cristiani del II e del III secolo insegnano la preesistenza e la divinità di Cristo per lo più servendosi del concetto giovanneo del Logos, però nel determinare le relazioni interne del Figlio con il Padre non sono sempre esenti da tendenze subordinazianiste (Giustino, Teofilo di Antiochia, Ippolito, Origene).

ARISTIDE DI ATENE (circa il 140) parlando della fede cristiana scrive: « I cristiani traggono la loro origine da Gesù Cristo. Questi vien detto il Figlio del vero Dio e si dice di

lui che scese dal cielo come Dio e prese carne per opera di una Vergine ebrea e se ne rivestì e così il Figlio di Dio prese dimora in una figlia degli uomini» (*Apol.* 2, 6).

GIUSTINO MARTIRE (circa il 150) nel Dialogo con il giudeo Trifone (c. 48-108) ci offre una prova particolareggiata, tratta dall'Antico Testamento, della divinità e della figliolanza divina di Gesù Cristo. Egli afferma che Cristo, il Figlio del Creatore del mondo, preesisteva come Dio e nacque come uomo dalla Vergine (*Dial.* 48). Cfr. *Apol.* 1, 63.

L'universalità della credenza nella divinità di Cristo viene in seguito attestata in modo particolare dalle regole di fede. Cfr. IRENEO, *Adv. haer.* I, 10, 1; TERTULLIANO, *De virg. vel.* 1; *Adv. Prax.* 2; ORIGENE, *De princ.* I, praef. 4.

Una testimonianza dell'archeologia è quella costituita dal simbolo del pesce (Ἰχθύς = Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ) usato a partire dal II secolo. Cfr. le iscrizioni di Abercio e di Pettorio.

CAPITOLO SECONDO

La vera umanità di Cristo.

§ 8. La realtà della natura umana di Cristo.

1. L'eresia del docetismo.

Tra la fine del I e l'inizio del II secolo sorsero alcuni eretici che negavano la realtà del corpo umano di Cristo, e riducevano a pura apparenza i fatti della sua vita terrena umana, in special modo la passione e la morte (IGNAZIO, *Trall.* 10; *Smirn.* 2, 1: Cristo ha sofferto «solo apparentemente»). Il punto di partenza del docetismo fu, secondo le lettere di S. Ignazio, lo «scandalo della croce» (Ef. 18, 1; Gal. 5, 11; 1 Cor. 1, 23).

Le sette gnostiche posteriori, che attribuivano a Cristo una parvenza di corpo senza alcuna realtà (Marcione, Basilide) ovvero un corpo astrale (Apelle, Valentino), movevano dal *dualismo* gnostico, secondo il quale non è possibile un'unione del Logos divino con un corpo umano, poichè la materia è

sede del male. Sul dualismo gnostico poggiano anche gli errori docetisti dei Manichei e dei Priscillianisti.

2. La dottrina della Chiesa.

Cristo ha assunto un corpo reale, non apparente. *De fide.*

I più antichi simboli di fede noverano i fatti salienti della vita terrena e umana di Cristo, la concezione, la nascita, la morte e la risurrezione, e perciò escludono il docetismo. Cfr. Il simbolo apostolico e i simboli posteriori che dipendono da quello. Il Concilio di Calcedonia (451) chiama Cristo « veramente Dio e veramente uomo » (D. 148 [DS. 301]).

Una espressa condanna del docetismo, sopravvivente nel manicheismo medioevale, si trova nella Professione di fede di Michele Paleologo del II Concilio ecumenico di Lione (1274) e nel *Decretum pro Iacobitis* del Concilio ecumenico di Firenze (1441). D. 462, 710 [DS. 852, 1339 ss.]).

3. Prova della Scrittura e Tradizione.

I vangeli descrivono i fatti salienti della vita terrena di Gesù in un modo che non lascia dubbi sulla realtà oggettiva del suo corpo e della sua anima e sulla loro identità specifica col corpo e con l'anima degli altri uomini. Dopo la resurrezione *Gesù* conferma i discepoli dubbiosi di fronte alla realtà del suo corpo umano dicendo: « Palpatemi e osservate, che uno spirito non ha carne ed ossa come vedete che ho io » (Lc. 24, 39). L'Apostolo GIOVANNI chiama l'atto con cui Gesù è divenuto uomo, incarnazione (Gv. 1, 14) e combatte gli eretici che negano la venuta di Cristo nella carne

(1 Gv. 4, 2; Gv. 2, 7; cfr. 1 Gv. 1, 1). L'Apostolo PAOLO parla, toccando dell'attività mediatrice di Cristo, dell'«uomo Gesù Cristo» (Rom. 5, 15; 1 Cor. 15, 21; 1 Tim. 2, 5), e si richiama alla sua discendenza umana (Rom. 1, 3; 9, 5; 2 Tim. 2, 8; Gal. 4, 4) ed alla sua passione e morte in croce (1 Cor. 1, 23: «Noi predichiamo Cristo crocefisso»).

Il docetismo fu combattuto dapprima da S. IGNAZIO DI ANTIOCHIA († circa il 107) e più tardi, particolarmente contro gli gnostici, da IRENEO († circa il 202) e TERTULLIANO († dopo il 220). Ignazio si appoggia sull'autorità del vangelo (*ad Fil.* 5, 1) e, citando i fatti della vita umana di Cristo che vi sono contenuti, li mette in risalto con un enfatico ἀληθῶς (= veramente, realmente). Così in *Trall.* 9, 1-2; *Smir.* 1, 1-2.

Le conseguenze a cui conduce il docetismo sono, come già notano i Padri, la svalutazione della passione e morte di Gesù per l'ascesi cristiana e la redenzione, la distruzione della credibilità della Scrittura e pertanto di tutta la dottrina cristiana di fede, la negazione dell'Eucarestia.

§ 9. L'integrità della natura umana di Cristo.

1. Le eresie dell'arianesimo e dell'apollinarismo.

Ario († 336) insegnò che il Logos incarnandosi non assunse nessun'anima, ma solo un corpo nel quale egli stesso compiva le azioni proprie dell'anima. Egli pensava di poter così provare la creaturalità del Logos stesso.

Apollinare di Laodicea († 390 c.), fervente difensore del dogma niceno, partendo dal tricotomismo platonico (l'uomo composto di corpo, anima e spirito), insegnò che il Logos divino ha assunto un corpo umano e un'anima animale, occupando egli stesso il posto dell'anima intellettiva mancante. Erroneamente credeva di poter in tal guisa salvaguardare l'unità personale e l'impeccabilità in Cristo. Giustificava il suo modo di vedere con Gv. 1, 14 (σάρξ = corpo) e Fil. 2, 7 (ὁμοίωμα = somiglianza).

2. La dottrina della Chiesa.

Cristo assunse non soltanto un corpo ma anche un'anima ragionevole. *De fide.*

L'apollinarismo, già condannato in un sinodo particolare di Alessandria, presieduto da SANT'ATANASIO (362), fu respinto come eresia nel II Concilio ecumenico di Costantinopoli (381) e in un sinodo romano (382) sotto Papa Damaso (D. 85, 65 [DS. 151, 159]). Il Concilio di Calcedonia (451) dichiara a proposito dell'umanità di Cristo: « Egli è completo nella sua umanità,... veramente uomo composto di un'anima ragionevole e di un corpo... consustanziale a noi nella sua umanità » (D. 148 [DS. 301]). Conformemente a tale decisione il simbolo *Quicumque* professa: perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens (D. 40 [DS. 76]; cfr. D. 216 [DS. 424]). Il Concilio ecumenico di Vienna (1311-12) affermò contro Pietro Giovanni Olivi († 1298) che anche in Cristo, come per gli altri uomini, l'anima razionale è per se stessa ed essenzialmente (per se et essentialiter) la forma del corpo (D. 480 [DS. 900]); cfr. D. 710 [DS. 1339 ss.]).

3. Prova della Scrittura e della Tradizione.

Gesù stesso parla della sua anima umana. Cfr. Mt. 26, 38: « È tanto triste l'anima mia, da morire! ». Lc. 23, 46: « Padre, nelle tue mani rimetto il mio spirito ». La Scrittura designa la morte di Cristo come « rendere lo spirito » (Mt. 27, 50; Gv. 19, 30; Mc. 15, 38; Lc. 23, 46). La spiritualità dell'anima di Cristo compare sopratutto nelle sue preghiere di impetrazione e di ringraziamento e nella sottomissione della sua volontà

umana alla volontà divina: « Non la mia volontà, ma la tua si faccia » (Lc. 22, 42).

CLEMENTE DI ROMA attesta le due parti essenziali componenti la natura umana di Cristo quando dice che Gesù Cristo « ha offerto la sua carne per la nostra carne e la sua anima per la nostra anima » (*Cor.* 49, 6). IGNAZIO DI ANTIOCHIA chiama Cristo « perfetto uomo » (τέλειος ἄνθρωπος; *Smirn.* 4, 2). Il più strenuo campione contro l'apollinarismo fu Gregorio Nisseno.

I Padri e i teologi fondano la necessità che Gesù abbia preso un'anima razionale sui due assiomi: quod assumptum non est, non est sanatum (GREGORIO NAZ., *Epist. 101 ad Cledonium:* « Ciò che non è stato assunto non è stato sanato; ciò che è stato unito con Dio, sarà salvato ») e: Verbum assumpsit carnem mediante animam (cfr. *S. th.* III, 6, 1).

Nella lotta contro l'apollinarismo si coniò la formula: in Cristo vi sono due nature (divinità ed umanità) e tre sostanze (Logos, anima razionale, corpo), disapprovata più tardi nel Concilio provinciale di Francoforte (794) per l'oggettiva identità di natura e sostanza. Cfr. D. 284, 295, 312 (DS. 535, 567, 613). Si trova però ancora nella teologia scolastica. Cfr. UGO DI SAN VITTORE, *De sapientia animae Christi:* Christus unus (est) in una persona, duabus naturis, tribus essentiis... divinitate, carne et anima (PL 176, 847). PIETRO LOMBARDO, *Sent.* III, 6, 3.

§ 10. L'origine adamitica della natura umana di Cristo.

Cristo fu veramente concepito e dato alla luce da una figlia di Adamo, la Vergine Maria. *De fide.*

La realtà e l'integrità della natura umana di Cristo sono particolarmente garantite dal fatto che egli fu veramente generato e partorito da una madre umana. Per la sua origine da una figlia di Adamo egli fu incorporato, secondo l'umanità, alla discendenza di Adamo. L'iden-

tità di essenza con gli uomini divenne comunanza di stirpe: Cristo divenne nostro fratello.

Mentre alcuni gnostici, come Valentino ed Apelle, richiamandosi a 1 Cor. 15, 47 e a Mt. 1, 20, affermano che Cristo discese dal cielo sulla terra con un corpo spirituale e passò attraverso la Vergine senza prendere nulla da lei « come l'acqua scorre per un canale » (EPIFANIO, *Haer.* 31, 4), la Chiesa insegna nei suoi simboli di fede che Cristo fu generato e partorito dalla Vergine Maria, cioè dalla sua sostanza. Cfr. il simbolo apostolico: natus ex Maria Virgine; il simbolo *Quicumque:* ex substantia matris in saeculo natus (D. 40 [DS. 76]). Sia nel Vecchio, che nel Nuovo Testamento il Messia vien designato come discendente di Abramo e di Davide. Cfr. Gen. 22, 18; Mt. 1, 1; 9, 27; 12, 23; 22, 42; Rom. 1, 3; 2 Tim. 2, 8. Il Nuovo Testamento dà forte rilievo alla vera maternità di Maria. Cfr. Mt. 1, 16: Maria, « dalla quale nacque Gesù »; Lc. 1, 31: « Ecco, tu concepirai e partorirai un figlio »; Gal. 4, 4: « Nato da donna ».

Tra i Padri sopratutto IGNAZIO DI ANTIOCHIA pone in risalto che Cristo « è realmente dalla stirpe di Davide secondo la carne,... nato realmente da una vergine » (*Smirn.* 1, 1; cfr. *Ef.* 18, 2). Contro i gnostici i Padri si richiamano alla preposizione « ex » (non « per ») in Mt. 1, 1; Gal. 4, 4 e Lc. 1, 35. Cfr. TERTULL., *De carne Christi* 20. *S. th.* III, 4, 6.

L'*importanza* soteriologica della vera e completa umanità di Cristo e della comunanza di stirpe con noi sta, da un lato, nell'espiazione da lui compiuta sulla croce quale nostro fratello in nostra vece, e, dall'altro, nel tipo ideale di nobilissima umanità che ci ha offerto con la sua vita morale. Si veda il trattato della Redenzione.

CAPITOLO TERZO

L'unione delle due nature in Cristo in una sola persona.

§ 11. L'unità della persona di Cristo.

1. L'eresia del nestorianesimo.

L'eresia di *Nestorio* (nel 428 Patriarca di Costantinopoli, † circa il 451 in esilio), i cui antecedenti si trovano già nei due capi della scuola esegetica di Antiochia, Diodoro di Tarso († prima del 394) e il suo discepolo Teodoro di Mopsuestia († 428), si può riassumere, secondo gli scritti degli avversari, Cirillo Alessandrino e Giovanni Cassiano, nei seguenti caposaldi:

a) Il figlio della Vergine Maria è diverso dal Figlio di Dio (ἄλλος καὶ ἄλλος). In correlazione con le due nature bisogna ammettere in Cristo anche due soggetti o persone.

b) Le due persone sono unite tra loro solo accidentalmente o moralmente (ἕνωσις σχετική, συνάφεια). L'uomo Cristo non è Dio, ma soltanto portatore di Dio (θεοφόρος). L'incarnazione non è farsi uomo, ma solo un'abitazione del Logos-Dio nell'uomo Gesù Cristo, allo stesso modo che Dio abita nei giusti.

c) I predicati umani (nascita, sofferenza, morte) devono essere attribuiti soltanto a Cristo uomo e quelli divini (creazione, onnipotenza, eternità) soltanto al Logos-Dio (negazione della *communicatio idiomatum*).

d) Di conseguenza Maria non può essere designata in senso proprio con l'appellativo comune da Origene in poi di « Madre di Dio » (θεοτόκος): essa è solamente « madre di un uomo » (ἀντρωποτόκος) o « madre di Cristo » (χριστοτόκος).

e) La dualità delle persone in Cristo emerge anche dalla teoria, tutta propria degli antiocheni, della prova, secondo cui l'uomo Cristo dovette meritarsi la dignità divina e l'adorazione mediante la sottomissione alla passione.

Tendenze nestoriane si manifestano anche nella Scolastica primitiva, specialmente nella *teoria dell'abito* patrocinata da PIETRO LOMBARDO (*Sent.* III, 6, 46) e risalente ad Abelardo, la quale paragona l'assunzione della natura umana da parte del Logos divino alla vestizione di un abito. S. TOMMASO la condanna come eresia, poichè da essa risulta un'unione soltanto accidentale (*S. th.* II, 2, 6).

Anche la dottrina di ANTONIO GÜNTHER († 1863), che pone con Cartesio l'essenza della personalità nella coscienza e ammette, di conseguenza, due persone in Gesù Cristo, sfocia nel nestorianesimo. Secondo lui in Gesù Cristo vi è una persona umana potenziale, che nel momento in cui si sveglia la ragione, si unisce liberamente e coscientemente alla Persona divina a costituire un'unità più alta (persona relativa), in quanto la persona umana si sottomette liberamente alla persona divina (unità formale e dinamica). Il dogma esige un'unità reale di persona. La dottrina di Günther fu condannata da Pio IX (D. 1655 [DS. 2828]).

2. La dottrina della Chiesa.

La natura divina e la natura umana in Cristo sono unite tra loro ipostaticamente, cioè nell'unità della persona. *De fide.*

Il dogma afferma che in Cristo c'è una sola persona, quella divina del Logos, che unisce in sè le due nature. La natura umana è assunta nell'unità e nel dominio della persona divina, di modo che questa opera nella natura umana e mediante la natura umana come suo organo.

Il III Concilio ecumenico di Efeso (431) approvò i dodici anatematismi di S. CIRILLO DI ALESSANDRIA, senza però definirli formalmente (D. 113-124 [DS. 252-263]). In epoca posteriore essi furono riconosciuti da Papi e Concilii (D. 226-227, 269 [DS. 436-437, 516]) come espressione della dottrina della Chiesa. Il loro contenuto sostanziale è il seguente:

a) Cristo con la propria carne è unico, cioè un'unica persona. È nello stesso tempo Dio e uomo (An. 2 e 6).

b) Il Logos-Dio è congiunto colla carne mediante un'unione intima, fisica e sostanziale (ἕνωσις φυσική oppure ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν) (An. 2 e 3); Cristo non è portatore di Dio, ma veramente Dio (An. 5).

c) I predicati umani e divini usati dalla Scrittura e dai Padri non possono essere divisi tra due persone ed ipostasi, l'uomo-Cristo ed il Logos-Dio, ma debbono essere attribuiti al solo Cristo, il Logos incarnato (An. 4). È il Logos divino che patì nella carne, fu crocefisso, morì e risuscitò (An. 12).

d) La Vergine Santa è madre di Dio (θεοτόκος) perchè ha generato secondo la carne il Logos-Dio incarnato.

Il Concilio di Calcedonia (451) dichiarò che le due nature di Cristo si uniscono « in *una sola* persona e *una sola* ipostasi » (εἰς ἕν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν; D. 148). [DS. 302]). Cirillo usa già l'espressione ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν (An. 2), ma intende ancora ὑπόστασις nel senso di οὐσία = essenza, sostanza. Egli designa l'unione come unione sostanziale e si oppone all'unione accidentale dei nestoriani. Il termine « unione ipostatica » non fu ancora usato a Calcedonia; fu invece solennemente sanzionato, per la prima volta, dal V Concilio Ecumenico di Costantinopoli (553) contro la separazione nestoriana in due persone e contro la fusione monofisita in *una sola* natura, come espressione esatta della fede cattolica sull'unità della persona e la dualità delle nature in Cristo. D. 217 (DS. 426): « Il Logos di Dio si unì alla carne secondo l'ipostasi (καθ' ὑπόστασιν) e perciò vi è soltanto un'ipostasi o persona ».

3. Prova.

a) *Dottrina della Scrittura.*

Il dogma dell'unione ipostatica si trova, nella Scrittura, non già verbalmente, ma in realtà. Secondo la

testimonianza della Scrittura Cristo è vero Dio e vero uomo. All'unico Cristo sono attribuite due serie di predicati, l'una divina e l'altra umana. Poichè si attribuiscono a lui gli attributi fisici delle due nature (onnipotenza, eternità, nascita, crocifissione, morte) è evidente che ambedue le nature devono appartenere a un unico e medesimo soggetto. L'unità fisica del soggetto in Cristo emerge in modo particolare quando alla persona, connotata mediante caratteristiche della natura divina, si attribuisce qualcosa di umano e alla persona, connotata mediante caratteristiche della natura umana, si attribuisce qualcosa di divino (*communicatio idiomatum;* cfr. § 21). Cfr. Gv. 8, 57-58; Rom. 9, 5; 1 Cor. 2, 8; Gal. 4, 4; Atti 3, 15; 20, 29.

L'incarnazione del Logos in Gv. 1, 14, dato che l'immutabilità di Dio esclude la possibilità di una trasformazione della natura divina nell'umana, può essere intesa soltanto nel senso che il Logos divino divenne uomo senza cessare di essere Dio. Per l'incarnazione il Logos è dunque una persona che possiede a un tempo la natura divina e quella umana, perciò Dio-uomo.

Secondo Fil. 2, 6 lo stesso Cristo, che era in forma di Dio e perciò era uguale a Dio, prese forma di servo e si fece uguale agli uomini. La kenosi dev'essere intesa, per via dell'assoluta immutabilità di Dio, non come rinuncia alla natura divina, ma soltanto come rinuncia alla gloria divina (δόξα). Alla natura divina che conservò, aggiunse quella umana: μένων, ὃ ἦν, ἔλαβεν, ὃ οὐκ ἦν (GIOV. CRISOSTOMO, *In ep. ad Phil.* hom. 7, 2). Il Cristo apparso in forma di servo è perciò una persona divina, che possiede tanto la natura divina quanto una natura umana.

b) Testimonianza della Tradizione.

I Padri si richiamano ai simboli di fede nei quali del medesimo Gesù Cristo si dice che è figlio di Dio e che venne partorito dalla Vergine Maria. I simboli orientali accentuano in modo particolare l'unità di Cristo (πιστεύομεν... εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν). Cfr. D. 13, 54, 86 (DS. 44, 125, 150).

I Padri anteriori al Concilio di Efeso attestano la fede nell'unione ipostatica attribuendo a Cristo predicati divini e umani, nella quale occasione scambiano molte volte i predicati e combattendo la separazione dell'unico Cristo in due soggetti (ἄλλος καὶ ἄλλος) o due figli (figlio di Dio - figlio dell'uomo). Cfr. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ef.* 1, 1; 7, 2; 18, 2; *Rom.* 6, 3; *Pol.* 3, 2. GREGORIO DI NAZIANZO osserva che il rapporto tra natura e persona in Cristo si deve intendere in modo opposto che nella Trinità: « per dirla in breve altro e altro (ἄλλο καὶ ἄλλο) sono gli elementi di cui è costituito il Salvatore... ma lui non è un altro e un altro (οὐκ ἄλλος δέ καὶ ἄλλος, μὴ γένοιτο) perchè i due elementi sono uno per l'unione... Io dico altro e altro, contrariamente a quello che esiste nella Trinità, perchè qui vi è un altro e un altro affinchè non confondiamo le ipostasi, ma non altro e altro, perchè i tre sono uno e identici per la divinità » (*Ep.* 101, 4).

Prima ancora dei greci i Padri latini, particolarmente per influsso di TERTULLIANO, giunsero a possedere una chiara terminologia trinitaria e cristologica. Cfr. TERTULL., *Adv. Prax.* 27: Videmus duplicem statum (= naturam) non confusum, sed coniunctum in unam personam, Deum et hominem Iesum. AGOSTINO, *Ep.* 137, 3, 9: in unitate personae copulans utramque naturam. *Ench.* 35: in unitatem personae accessit Verbo anima rationalis et caro.

Confutando l'errore nestoriano, i Padri accennano alle sue funeste conseguenze specialmente nei confronti della redenzione e dell'Eucarestia. La passione di Cristo, se si riduce ad un'opera di un puro e semplice uomo, perde tutto il suo valore infinito, presupposto necessario della redenzione (cfr. D. 124 [DS. 263]). Così la carne di Cristo nell'Eucarestia non è « vivificatrice », se non è la « carne propria del Logos-Dio » (D. 123 [DS. 262]).

Nella lotta contro i nestoriani CIRILLO DI ALESSANDRIA si servì spesso di una formula che facilmente si presta ad equi-

voci: « *Una* sola natura del Verbo divino fatta di carne » (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη). E intendeva per natura, come pure i suoi avversari, la natura sussistente per sè = ipostasi. Cirillo riteneva erroneamente che la formula fosse di Atanasio. In realtà essa proviene dalla professione di fede « Sull'incarnazione del Logos-Dio », rimessa da Apollinare di Laodicea all'imperatore Gioviano e divulgata sotto il nome di Sant'Atanasio. Il Concilio ecumenico di Costantinopoli difese tale formula (D. 220 [DS. 429]). Cfr. D. 258 (DS. 505).

§ 12. La dualità delle nature.

1. L'eresia del Monofisismo.

Lottando contro i nestoriani *Eutiche*, Archimandrita di Costantinopoli, e i suoi seguaci, specialmente alessandrini (il Patriarca Dioscoro) caddero nell'eccesso opposto. Interpretando male le formule di Cirillo (ἕνωσις φυσική, μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκομένη) ed appoggiandosi a formule più antiche (κρᾶσις, μῖξις, mixtio, mixtura) ammisero in Cristo una sola persona e anche una sola natura (μόνη φύσις). Essi insegnarono che Cristo è *di* due nature, ma non *in* due nature. Nello spiegare poi il modo dell'unione della divinità e della umanità in un'unica natura si divisero tra loro. Alcuni ammisero una conversione della natura umana in quella divina (ἕνωσις κατ' αλλοίωσιν, conversio), altri una fusione o mescolanza delle due nature in una terza nuova (ἕνωσις κατὰ σύγχυσιν, confusio), altri ancora una composizione delle due nature alla maniera dell'unione del corpo e dell'anima nell'uomo (ἕνωσις κατά σύνθεσιν, compositio; così Severo di Antiochia).

2. La dottrina della Chiesa.

Le due nature di Cristo continuano ad esistere intatte dopo l'unione senza trasformazione o confusione. *De fide.*

La dottrina cattolica trovò una formulazione classica nella famosa *Epistola dogmatica* del Papa LEONE I al

Patriarca Flaviano di Costantinopoli (449), la quale fu nel 451 solennemente confermata dal IV Concilio ecumenico di Calcedonia (D. 143-144 [DS. 293-294]).

Il Concilio di Calcedonia definì, fondandosi in parte sulla Epistola dogmatica di Leone I: « Noi insegniamo che bisogna riconoscere un solo e stesso Cristo, Figlio, Signore, Unigenito, in due nature (ἐν δύο φύσεσιν) unite senza confusione, senza trasformazione (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως - contro il monofisismo), senza divisione, senza separazione (ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως - contro il nestorianesimo); poichè la differenza delle nature non è affatto soppressa dalla loro unione; al contrario, ognuna di esse conserva ciò che le è proprio (D. 148 [DS. 301]). Le ultime parole sono tratte dall'Epistola dogmatica di Leone (D. 143 [DS. 293]: salva proprietate utriusque naturae).

3. Prova della Scrittura e della Tradizione.

Secondo la testimonianza della Scrittura Cristo è vero Dio e vero uomo, cioè possiede l'integra natura divina e un'integra natura umana. Cfr. Gv. 1, 14; Fil. 2, 6-7.

Tra i testimoni della Tradizione emerge TERTULLIANO, che, molto avanti il Concilio di Calcedonia, attestò con chiare parole l'intatta permanenza delle due nature. *Adv. Prax.* 27: « Ciò che è proprio di ciascuna delle due sostanze rimase salvo (salva est utriusque proprietas substantiae), cosicchè e lo spirito (= lo spirito divino) compì in lui le sue opere, cioè i miracoli, e la carne soffrì patimenti... Siccome ambedue le sostanze, ciascuna nella sua condizione, agivano in modo distinto (quia substantiae ambae in statu suo quaeque distincte agebant), così si ebbero in esse gli effetti loro propri » (atti miracolosi da un lato e patimenti dall'altro). Papa Leone I ha utilizzato la formulazione di Tertulliano. Cfr. AMBROGIO, *De fide* II, 9, 77.

Già i Padri accennano all'intrinseca impossibilità della dottrina monofisita. Essa contraddice l'assoluta immutabilità e l'infinita perfezione di Dio e, sopprimendo la vera umanità di Cristo, distrugge l'opera redentrice.

§ 13. Le due volontà o attività in Cristo.

1. L'eresia del Monotelismo.

Il monotelismo non è che una ramificazione del monofisismo. Per guadagnare i monofisiti, il Patriarca *Sergio di Costantinopoli* (610-638) propose questa formula di unione: In Cristo vi sono due nature, ma una sola volontà, la divina, e una operazione o attività (ἕν θέλημα καὶ μία ἐνέργεια). La natura umana non è che uno strumento privo di volontà nelle mani del Logos divino. In difesa della dottrina della Chiesa si levarono principalmente S. SOFRONIO, Patriarca di Gerusalemme dal 634, e S. MASSIMO IL CONFESSORE († 662).

2. La dottrina della Chiesa.

Ciascuna delle due nature in Cristo possiede una propria volontà ed un proprio modo di operare. *De fide.*

Nonostante la duplicità naturale delle volontà esiste un'unità morale, poichè la volontà umana di Cristo si uniforma nel modo più perfetto con libera subordinazione alla volontà divina.

Il monotelismo fu respinto dalla Chiesa nel Sinodo Lateranense del 649 sotto Papa Martino I (D. 263 ss. [DS. 510]), nell'*Epistola dogmatica ad imperatores* del Papa AGATONE (678-681) (D. 288 [DS. 548]) e nel Concilio ecumenico di Costantinopoli (680-681). Quest'ultimo completò la dichiarazione di Calcedonia con l'aggiunta: « Parimenti proclamiamo, secondo la dottrina

dei santi Padri, due naturali volizioni o volontà in lui (Cristo), e due naturali operazioni, senza divisione, senza conversione, senza separazione, senza confusione, e due volontà naturali non in contrasto... ma la sua volontà umana docile e non restia nè recalcitrante, ma piuttosto sottomessa alla sua divina onnipotente volontà » (D. 291 [DS. 556]).

Dal dogma che Cristo ha una vera volontà umana emerge come conclusione teologica che tale sua volontà è libera. Non possiede però la libertà di contrarietà, cioè la libertà di scegliere tra bene e male, perchè egli come persona divina non può essere soggetto al peccato.

3. Prova della Scrittura e della Tradizione.

a) Secondo la testimonianza della Scrittura Cristo distingue nettamente la sua volontà umana da quella divina, che ha comune con il Padre, ma fa risaltare nello stesso tempo la sua completa sottomissione della volontà umana a quella divina. Mt. 26, 39: « Non si faccia come voglio io, ma come vuoi tu ». Lc. 22, 42: « Non la mia volontà, ma la tua si faccia ». Gv. 6, 38: « Io sono disceso dal cielo non per fare il mio volere, ma il volere di Colui che mi ha mandato ». Il mandato d'obbedienza, spesso accentuato nella Scrittura, di Cristo con il Padre celeste presuppone una volontà umana. Cfr. Gv. 4, 34; 5, 30; 8, 29; 14, 31; Fil. 1. 2, 8; Rom. 5, 19; Ebr. 10, 9. La libertà di scelta della volontà umana di Cristo è espressa in Gv. 10, 18: « Io do la mia vita da me stesso (volontariamente): è in mio potere il darla ed è pure in mio potere riprenderla di nuovo ». Cfr. Is. 53, 7: « È stato sacrificato perchè lo ha voluto ».

b) L'idea dei Padri si manifesta già nella lotta contro l'apollinarismo e il monofisismo. S. ATANASIO insegna commentando Mt. 26, 39: « Egli mostra qui due nature, la umana, che è della carne, e la divina che è di Dio. La volontà umana supplica, per la debolezza propria della carne, che siano allontanati i patimenti, la divina invece è pronta » (*De incarn. Dei Verbi et c. Arianos* 21).

Nell'*Epistola dogmatica* Papa LEONE I pone in evidenza i due diversi modi di operare: « Ciascuna delle due forme (= nature) opera in unione con l'altra, ciò che le è proprio » (D. 144 [DS. 294]).

Gli scolastici distinguono nella volontà umana di Cristo la *voluntas rationis* o *spiritus*, cioè la volontà spirituale subordinata alla volontà divina, e la *voluntas carnis* o *sensualitas*, cioè l'impulso del senso che si opponeva ai patimenti; perciò essi parlano di tre volontà in Cristo. Parecchi ammettono inoltre, con Ugo di San Vittore, la *voluntas pietatis*, cioè la volontà della compassione verso il male altrui, e parlano di quattro volontà in Cristo. Cfr. il trattato di UGO, *De quattuor voluntatibus in Christo*.

Dal lato speculativo, i Padri deducono la dottrina delle due volontà e dei due modi di operare dall'integrità delle due nature (cfr. D. 288 [DS. 548]) e la fondano sul principio che non c'è natura senza attività (cfr. GIOV. DAMASCENO, *De fide orth.* III, 15). Essi stabiliscono l'assioma valido per la dogmatica trinitaria e la cristologia che il numero delle volontà e delle operazioni si regola sul numero delle nature e non delle persone.

4. Le operazioni divino-umane (teandriche).

L'espressione « operazione divino-umana » (ἐνέργεια θεανδρική, operatio deivirilis) risale allo PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA (circa il 500; *Ep.* 4). I severiani, monofisiti moderati, ammettevano, conformemente alla loro tesi dell'*unica* natura di Cristo concepita composta di divinità e di umanità, un unico modo di operare divino-umano. Anche i monoteliti parlavano di un unico modo di attività che ritenevano si compisse mediante la natura divina, la quale si serviva di quella umana supposta puramente passiva e priva di volontà.

I teologi ortodossi del VII secolo fecero propria senza il

minimo scrupolo questa formula del creduto discepolo degli Apostoli. Massimo il Confessore ed il Sinodo Lateranense del 649 la difesero contro l'errata interpretazione degli eretici (D. 268). Secondo MASSIMO (*In Ep. IV Dionysii*) si possono distinguere tre diversi modi di operare in Cristo:

a) Le operazioni *divine* o puramente divine, che compie il Logos (principium quod) in comunione con il Padre e lo Spirito Santo mediante la natura divina (principium quo), per es. la creazione, conservazione e il governo del mondo.

b) Le operazioni *umane*, che compie il Logos (principium quod) mediante la natura umana (principium quo), per es. vedere, sentire, mangiare, bere, soffrire, morire. In quanto queste operazioni sono atti umani di una persona divina, possono essere dette divino-umane in senso più ampio.

c) Le operazioni *miste*, che compie il Logos (principium quod) mediante la natura divina, servendosi però della natura umana come strumento (instrumentum coniunctum), per es. guarigioni miracolose per contatto o per mezzo di una semplice parola. Più precisamente parlando, si tratta di due distinte operazioni, l'una divina e l'altra umana, per mezzo delle quali vien prodotto un determinato effetto. Son queste le operazioni che in senso stretto e proprio si dicono divino-umane.

Le espressioni « carne deificata » (σὰρξ θεωθεῖσα) « volontà deificata » (θέλημα θεωθέν) non significano una trasformazione della natura e della volontà umana nella natura o volontà divina, nè una confusione di ambedue, ma semplicemente l'assunzione della natura o della volontà umana nell'ipostasi del Logos divino. Cfr. D. 291 (DS. 556).

5. La questione di Onorio.

Il Papa Onorio I (625-638) personalmente rimase nell'ortodossia, ma, proibendo di parlare di due operazioni, favorì senza volerlo il monotelismo. Il VI Concilio Ecumenico lo condannò ingiustamente come eretico. Papa Leone II (682-683) confermò l'anatema, ma non ammise il motivo addotto dal Concilio, e rimproverò al suo predecessore non l'eresia, ma la negligenza nella repressione dell'errore.

§ 14. Inizio e durata dell'unione ipostatica.

1. Inizio dell'unione ipostatica.

L'unione ipostatica della natura umana in Cristo con il Logos divino si compì nell'istante della concezione. *De fide.*

Si oppone a questo dogma la dottrina di *Origene* secondo la quale l'anima di Cristo preesisteva ed era congiunta con il Logos divino già prima dell'incarnazione (D. 204 [DS. 404]), e l'idea *gnostica* per cui il Logos discese nell'uomo Gesù solo all'atto del battesimo.

I simboli di fede riferiscono la concezione passiva del figlio di Dio e non quella dell'uomo Gesù come sarebbe da attendersi se l'unione ipostatica delle due nature si fosse attuata in un tempo successivo. Il simbolo apostolico dice: « Filium eius unicum Dominum nostrum qui conceptus est de Spiritu Sancto ».

La Scrittura attesta che il Figlio di Dio divenne uomo perchè fatto dalla stirpe di Davide e da una donna, cioè perchè fu concepito e dato alla luce. Rom. 1, 3: « (Il vangelo) del Figlio suo, fatto dal seme di Davide secondo la carne »; Gal. 4, 4: « Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò suo Figlio fatto (uomo) da una donna ».

S. AGOSTINO dice: « Dall'istante in cui egli cominciò ad essere uomo, è anche Dio » (*De Trin.* XIII, 17, 22). S. CIRILLO DI ALESSANDRIA insegna che « il Logos Dio ha unito a sè all'istante della concezione il tempio (la natura umana) preso dalla Vergine santa » (*Ep.* 39) e che « mai ci fu un puro uomo Gesù prima della unione di Dio con lui » (*Adv. nolentes confiteri s. Virginem esse deiparam* 4). Cfr. LEONE I, *Ep.* 35, 3.

La vera maternità di Maria richiede che la concezione e l'inizio dell'unione ipostatica coincidano nello stesso tempo.

2. Durata dell'unione ipostatica.

a) L'unione ipostatica non fu mai interrotta. *Sent. certa.*

Il simbolo apostolico dice del Figlio di Dio che sofferse, fu crocefisso, morì, fu sepolto (secondo il corpo) e discese agli inferi (secondo l'anima). La morte di Cristo sciolse l'unione del corpo e dell'anima. Cristo quindi nei tre giorni della morte non è più uomo, cioè un composto di corpo ed anima (*S. th.* III, 50, 4), ma non sciolse l'unione della divinità e dell'umanità ossia delle sue parti. Il corpo e l'anima rimasero anche dopo la separazione uniti ipostaticamente con il Logos divino.

La dottrina della Chiesa si oppone alle idee gnostico-manichee, per cui il Logos ha abbandonato l'uomo prima della passione.

Il perdurare dell'unione ipostatica anche durante la passione è provato da 1 Cor. 2, 8: « Se l'avessero conosciuta (la sapienza nascosta di Dio), non avrebbero crocefisso il Signore della gloria » (= di Dio).

Il passo di Mt. 27, 46: « Dio mio, Dio mio, perchè mi hai abbandonato? », al quale si richiamavano gli gnostici è rettamente spiegato da UGO DI S. VITTORE († 1141): Subtraxit protectionem, sed non separavit unionem (*De sacr. christ. fidei* II, 1, 10); similmente S. TOMMASO, *S. th.* III, 50, 2. A torto alcuni Padri, come Ambrogio ed Ilario, ne dedussero che nella morte la divinità si separò dal corpo.

Il pensiero dei Padri si riassume nell'assioma: Quod Verbum semel assumpsit numquam dimisit. Riferito all'anima ha valore assoluto, riferito al corpo, relativo.

b) **L'unione ipostatica non cesserà mai.** *De fide.*

L'opposta dottrina di *Marcello di Ancira* († c. 374), per cui il Logos incarnato deporrà alla fine dei tempi la natura umana e ritornerà in Dio, dal quale procedette al fine di creare il mondo, fu condannata come eretica nel 381 dal II Concilio ecumenico di Costantinopoli (D. 85 [DS. 151]). Contro di essa fu aggiunta al simbolo di fede l'espressione « cuius regni non erit finis » (Lc. 1, 33). D. 86 (DS. 150); cfr. D. 283 (DS. 534).

La durata senza fine dell'unione ipostatica è attestata in Lc. 1, 33: « E regnerà sulla casa di Giacobbe in eterno, e il suo regno non avrà fine ». Ora Cristo è re del regno messianico come Uomo-Dio. La lettera agli Ebrei attesta l'eterna durata del sacerdozio di Cristo: « Questi (Cristo) possiede un sacerdozio imperituro, perchè rimane per l'eternità » (7, 24). Ora Cristo è sacerdote come Uomo-Dio.

I Padri unanimi respingono la dottrina di Marcello di Ancira. CIRILLO DI GERUSALEMME dice: « Se tu mai udissi che il regno di Cristo ha fine, odia questa eresia » (*Cat.* 15, 27).

3. Il prezioso sangue di Gesù Cristo.

Il sangue nel corpo vivente di Gesù Cristo è unito con la persona del Logos divina non solo mediatamente, ma immediatamente come una parte integrante della natura umana. *Sent. certa.*

Il 5° anatematismo di S. Cirillo di Alessandria parla dell'unione del Logos con la carne e il sangue: Verbum caro factum est et communicavit similiter ut nos carni et sanguini (D. 117 [DS. 256]). Secondo la Bolla *Unigenitus Dei Filius* di Papa CLEMENTE VI (1343) il valore del sangue di Cristo è, per la sua unione con il Logos (propter unionem ad Verbum),

così grande che una piccola goccia sarebbe stata sufficiente alla redenzione dell'intero genere umano (D. 550 [DS. 1025]). Quale sangue del Logos divino, quello di Gesù Cristo è «il prezioso sangue» (1 Piet. 1, 19), «il caro prezzo» della nostra redenzione (1 Cor. 6, 20) e, alla stessa guisa del corpo di Cristo, nutrimento per la vita soprannaturale dell'anima (Gv. 6, 53 ss.). Cfr. D. 718 (DS. 1385).

CAPITOLO QUARTO

Spiegazione teologica dell'unione ipostatica.

§ 15. Il carattere soprannaturale e misterioso dell'unione ipostatica.

1. L'unione ipostatica come grazia.

L'assunzione di una natura creata nell'unità di una persona divina è cosa assolutamente soprannaturale. Essa costituisce una grazia nel più completo senso della parola, cioè un dono soprannaturale di Dio immeritato e immeritabile (gratia unionis). Cfr. *S. Th.* III, 2, 11. IGNAZIO DI ANTIOCHIA designa addirittura Cristo come carisma (χάρισμα; *Ef.* 17, 2). Cfr. *Didachè* 10, 6.

2. L'unione ipostatica come mistero.

L'unione ipostatica costituisce un mistero propriamente detto, cioè un mistero di fede la cui realtà non può essere conosciuta dalla ragione e la cui intrinseca possibilità non può essere positivamente provata anche dopo che è rivelato. Essa è l'unione unica nel suo genere di una creatura con Dio, per la quale non ci sono analogie. AGOSTINO parla di una « assunzione singolarmente

mirabile e mirabilmente singolare » (susceptio singulariter mirabilis vel mirabiliter singularis; *De correpl. et gratia* II, 30). Cfr. D. 1655, 1669 (DS. 2828, 2851).

S. PAOLO chiama l'incarnazione e l'opera redentrice di Cristo « il mistero nascosto dai secoli in Dio » (sacramentum absconditum a saeculis in Deo; Ef. 3, 9) e « il grande mistero della pietà » (magnum pietatis sacramentum; 1 Tim. 3, 16).

LEONE MAGNO afferma: « Se non interviene la fede, nessun discorso può spiegare come due sostanze si unirono in *una sola* persona » (*Sermo* 29, 1).

L'unione ipostatica è il mistero centrale della fede cristiana a cui sono coordinati tutti gli altri misteri. Cfr. *S.c.G.* IV, 27.

§ 16. Obiezioni contro il dogma dell'unione ipostatica.

Come mistero propriamente detto l'unione ipostatica supera la ragione umana (est supra rationem), però non la contraddice (non est contra rationem) data l'armonia che intercorre tra fede e ragione. La ragione umana può respingere come ingiustificate le obbiezioni mosse contro il dogma.

1. Da parte della persona assumente.

Da parte della divina persona che assume (ex parte assumentis) si obbietta che l'unione ipostatica contraddice all'*immutabilità* di Dio (Celso; cfr. ORIGENE, *C. Celsum* IV, 14).

Si risponde che l'*atto* dell'incarnazione come opera di Dio ad extra non importa cambiamento nell'essere divino, perchè esso non è che l'esecuzione nel tempo di un consiglio eterno ed immutabile. Nè il *fatto* dell'incarnazione implica mutamento dell'essere divino; il Logos con l'assunzione della carne non divenne nè più perfetto nè meno perfetto di prima. Non avvenne alcuna mutazione in peggio essendo il Logos

rimasto ciò che era, e nessun mutamento in meglio in quanto ab aeterno egli contiene in modo eminente tutte le perfezioni della natura umana nella sua perfezione divina. Il mutamento si ha soltanto da parte della natura umana, che fu elevata alla partecipazione dell'essere personale del Verbo. Cfr. S. TOMMASO, *Sent.* III, d. 6, q. 2, a. 3 ad 1; in persona composita quamvis sint plura bona quam in persona simplici,... tamen persona composita non est maius bonum quam simplex.

2. Da parte della natura assunta.

Da parte della natura che viene assunta (ex parte assumpti) si obbietta che ogni natura umana completa ed individuale costituisce un'*ipostasi* o *persona* e che, per conseguenza, anche la natura umana di Cristo è una persona umana.

Per risolvere la difficoltà occorre precisare il rapporto tra natura e persona. Nell'ambito delle cose naturali ogni sostanza o natura individuale completa sussiste per se stessa ed è perciò ipostasi. Tuttavia la rivelazione dei misteri della Trinità e dell'Incarnazione ci induce a riconoscere che tra la natura individuale, completa e l'ipostasi deve esistere una qualche distinzione. Una distinzione *logica* o puramente mentale non è sufficiente per spiegare i due dogmi; bisogna ammettere una distinzione reale o virtuale.

a) Se si ammette una distinzione *reale*, si può obbiettare che Cristo mancherebbe di una realtà che possiede invece ogni altro uomo, mentre secondo la dottrina della Chiesa Cristo è un uomo perfetto (perfectus homo; D. 40 [DS. 76]). Ma i sostenitori di tale distinzione (tomisti, Suarez) fanno valere il fatto che la mancanza della sussistenza creata in Cristo non significa una vera e propria mancanza, perchè al posto della persona umana mancante subentra una perfezione infinitamente più elevata, cioè la persona divina del Verbo. Le dichiarazioni della Chiesa sull'integrità della natura umana di Cristo e della sua identità di essenza con noi secondo l'umanità, non sono in contraddizione con questa opinione, perchè esse riguardano la natura o l'essenza umana come tale, mentre la sussistenza si aggiunge alla natura come una nuova realtà. La natura umana di Cristo ha in sè la capacità di essere ipostasi, ma questa capacità non si attua per l'assunzione nella sussistenza del Logos.

Molti *tomisti*, come ad es. GAETANO, fondandosi sulla dottrina di S. TOMMASO che in Cristo vi è un unico essere (*S. th.* III, 17, 2), affermano che la sua natura umana non ha una propria esistenza creata, ma la stessa esistenza increata del Logos. Presupposto di tale opinione è la distinzione reale tra essenza ed esistenza. Il dogma però parla solo dell'unità della persona, non dell'unità dell'esistenza. La dottrina di S. Tommaso dell'unico essere potrebbe riferirsi all'unità del supposto, al quale si attribuisce l'essere in senso vero e proprio: Esse enim proprie et vere dicitur de supposito subsistente (*De unione Verbi Incarn.* a. 4); tanto più che S. Tommaso parla espressamente di un duplice essere in Cristo: Ad primum ergo dicendum, quod esse humanae naturae non est esse divinae. Nec tamen simpliciter dicendum est, quod Christus sit duo secundum esse, quia non ex aequo respicit utrumque esse suppositum aeternum (*ivi*, ad 1).

b) Ammettendo una distinzione *virtuale* (distinctio virtualis vel distinctio rationis cum fundamento in re), è molto facile mantenere sia la distinzione tra natura e persona richiesta dal dogma, sia la completa integrità della natura umana di Cristo. Secondo questa opinione sostenuta particolarmente dagli *scotisti*, ogni natura completa individuale è ipostasi per il solo fatto che vien lasciata a se stessa e non appartiene ad un'ipostasi superiore. La personalità o sussistenza non aggiunge alcunchè alla natura. Per conseguenza la natura umana di Cristo non è persona o ipostasi umana solo perchè è assunta nell'ipostasi divina del Logos. Cfr. *S. th.* III, 4, 2 ad 2: naturae assumptae non deest propria personalitas propter defectum alicuius quod ad perfectionem humanae naturae pertineat, sed propter additionem alicuius, quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam. Se la natura umana fosse staccata dall'unione ipostatica sarebbe totalmente da se stessa una persona umana.

La natura umana di Cristo, come sottolineano i Padri greci (Leonzio di Bisanzio † 543), nonostante che manchi della propria ipostasi, non è senza ipostasi (ἀνυπόστατος). Anche se non è semplicemente ipostatica (ὑπόστατος), ossia sussistente di per sè e in sè, è tuttavia « in-ipostatica » (ἐνυπόστατος), vale a dire assunta nell'ipostasi di un altro.

3. Da parte delle due nature.

Da parte delle due nature (ex parte unitorum) viene obbiettato che la natura umana finita e l'infinita natura divina non possono riunirsi insieme a causa del loro *infinito divario*. L'obbiezione dimostra soltanto l'impossibilità dell'unione delle due nature in un'unica natura, cosa che anche il dogma cattolico respinge. La distinzione tra creatore e creatura non viene cancellata, poichè ambedue le nature rimangono inalterate nella loro piena integrità.

L'infinità di Dio è la ragione per cui l'ipostasi del Logos può possedere oltre alla natura divina anche una natura umana. Dall'infinità di Dio si può anche dimostrare la convenienza dell'incarnazione. Siccome è proprio dell'essenza del bene comunicarsi ad altri secondo l'assioma *bonum est diffusivum sui*, è conveniente all'infinita bontà di Dio il comunicarsi nel modo più perfetto alle creature. *S. th.* III, 1, 1.

La natura umana, in forza della sua spiritualità, possiede la potenza obedienziale ad essere elevata nella sussistenza di una persona divina.

§ 17. Relazione dell'unione ipostatica colla Trinità.

1. L'atto dell'unione ipostatica.

L'atto dell'unione ipostatica fu compiuto in comune dalle tre persone divine. *De fide.*

Il simbolo dell'XI Concilio di Toledo (675) dice: « Bisogna credere che la Trinità tutta operò l'incarnazione del Figlio di Dio, essendo le opere della Trinità indivisibili » (D. 284 [DS. 535]). Il IV Concilio Lateranense dichiara (1215): « Unigenitus Dei Filius Iesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus » (249). Quale opera dell'amore di Dio (Gv. 3, 16; 1 Gv. 4, 9), l'incarnazione attiva, cioè la sua effettuazione, viene

attribuita allo Spirito Santo, che è l'amore divino personale: « Fu concepito dallo Spirito Santo » (simb. apost.).

L'unità d'azione delle tre divine persone è accennata dalla Scrittura dal fatto che l'incarnazione è attribuita sia al Padre (Ebr. 10, 5), sia al Figlio (Fil. 2, 7), sia allo Spirito Santo (Mt. 1. 18, 20; Lc. 1, 35).

AGOSTINO attesta: « La concezione ed il parto di Maria sono opera della Trinità che tutto ha creato » (*De Trin.* II, 5, 9). La ragione intrinseca sta nel fatto che la natura divina comune alle tre Persone è il « principium quo » di tutte le azioni esterne di Dio. Cfr. Trattato della Trinità, § 20.

2. Il termine dell'unione ipostatica.

Solo la seconda persona divina si è fatta uomo. *De fide.*

I simboli di fede, contro la dottrina dei sabelliani (patripassiani), attribuiscono l'incarnazione passiva esclusivamente all'unigenito Figlio di Dio; anche la Scrittura afferma che solo il Logos o il Figlio si è incarnato ed è venuto al mondo (Gv. 1, 14; 3, 16-17 e altrove).

L'unione della natura umana con *una* persona divina non implica, non ostante l'unità di essenza delle tre persone, anche l'unione con le altre persone, come sosteneva *Roscellino:* l'unione è avvenuta nella persona non nella natura e le persone sono realmente distinte l'una dall'altra. La natura divina è solo indirettamente, per la sua reale identità con la persona del Logos, unita con la natura umana. Di conseguenza può essere considerata termine dell'unione ipostatica solo per rispetto alla persona del Logos (ratione personae Verbi). La cosiddetta professione di fede del concistoro di Reims (1148) dichiarò contro Gilberto di Poitiers: « Credimus ipsam divinitatem... incarnatam esse, sed in Filio » (D. 392. Cfr. *S. th.* III, 3, 1-4).

CAPITOLO QUINTO

Conseguenze dogmatiche dell'unione ipostatica.

§ 18. La figliolanza divina naturale di Gesù Cristo in quanto uomo.

1. L'eresia dell'adozionismo.

Verso la fine del sec. VIII l'arcivescovo *Elipando di Toledo* († 802) ed il vescovo *Felice di Urgel* († 816) sostennero che in Gesù Cristo vi sono due filiazioni: una naturale, in quanto figlio di Dio, ed una adottiva, in quanto uomo. In realtà, e quasi loro malgrado, facevano risorgere, benchè in forma mitigata, il dualismo ipostatico nestoriano. L'eresia fu combattuta dall'Abate Beato di Libana, dal Vescovo Eterio di Osma e da teologi franchi, particolarmente da Alcuino.

2. La dottrina della Chiesa.

Gesù Cristo anche come uomo è figlio naturale di Dio. *De fide.*

La condanna del nestorianesimo colpisce indirettamente anche l'adozionismo. Papa Adriano I (772-795), in due lettere dogmatiche, lo considerò come una reviviscenza dell'eresia nestoriana (D. 299, 309-310 [DS. 595, 610]) e confermò le decisioni del Concilio plenario di Francoforte (794), che lo condannavano come eresia per la ragione che colui che è nato dalla Vergine era vero Dio e non poteva perciò essere considerato come adottivo (D. 311 ss.) [DS. 612 ss.]).

Il senso del dogma è questo: la persona che sussiste nella natura umana è il figlio naturale di Dio. L'espressione « Cristo

come uomo » (Christus ut homo) non dev'essere intesa in senso reduplicativo (= Christus secundum humanitatem), come se nella natura umana stesse la ragione per cui Cristo è il figlio naturale di Dio, ma in senso *specificativo*, cioè « Christus ut hic homo » ovvero « Christus ut hypostasis subsistens in humana natura ». Cfr. *S. th.* III, 16, 11.

3. Prova della Scrittura e della Tradizione.

La Scrittura non chiama mai Cristo uomo figlio adottivo di Dio, ma sempre figlio di Dio proprio e unigenito. Rom. 8, 32: « Egli (Dio) non risparmiò il proprio figlio, bensì lo consegnò in pro di tutti noi ». Gv. 3, 16: « Dio ha tanto amato il mondo che ha dato il suo Figlio unigenito ». Cfr. Gv. 1, 14. 18; Mt. 3, 17.

Già combattendo il nestorianesimo i Padri hanno respinto la dottrina dei due figli e sottolineato che il figlio dell'uomo è lo stesso figlio di Dio. Essi escludono nel modo più assoluto una figliolanza adottiva di Cristo. S. AGOSTINO rimanda alla Scrittura: « Leggi la Scrittura; in nessun luogo troverai detto del Cristo che è figlio di Dio per adozione » (*C. Secundinum Manich.* 5). Parecchi testimoni della tradizione, per es. ILARIO (*De Trin.* II, 27) e la liturgia mozarabica, adoperano le espressioni « adoptio » ed « adoptare » nel significato più ampio di « assumptio » e « assumere ».

4. Ragione intrinseca.

La filiazione è propria dell'ipostasi o persona, non della natura: filiatio proprie convenit hypostasi vel personae, non autem naturae (*S. th.* III, 23, 4). Ora dato che in Cristo c'è solo un'unica ipostasi o persona che procede dal Padre per eterna generazione, è evidente che non vi può essere che un'unica filiazione, e precisamente quella naturale.

L'opinione di alcuni teologi medioevali (Durando † 1334, molti scotisti) che Gesù Cristo sia insieme figlio naturale di Dio ed adottivo, perchè l'umanità di Cristo è dotata della pienezza della grazia, il cui effetto formale consiste nel con-

ferire la filiazione adottiva, non si può ammettere. Manca infatti nella parte umana chi possa essere figlio adottivo, cioè la personalità. Non si può adottare che una persona.

5. Cristo « servo di Dio » e « predestinato » figlio di Dio.

Gli adozianisti riferivano la denominazione « servo di Dio » (servus Dei) alla persona e pertanto postulavano in Cristo, oltre la persona divina cui la denominazione non può, com'è evidente, essere attribuita una personalità umana. Adriano I e il Concilio di Francoforte (794) condannarono siffatto modo di predicare la denominazione (ratione personae). Cristo invece può essere chiamato servo di Dio in senso proprio per rispetto alla sua natura umana (ratione humanae naturae), che è soggetta alla sovranità di Dio. Cfr. Is. 42, 1; Mt. 12, 17-18; Fil. 2, 7; *S. th.* III, 1 ad 2.

Il passo Rom. 1, 4: « qui praedestinatus est Filius Dei in virtute », non può essere inteso con gli adozianisti nel senso della predestinazione di Cristo ad essere figlio adottivo di Dio. La Volgata non traduce esattamente il testo originale (« predestinato » invece di « dichiarato » o « costituito » = ὁρισθείς). L'Apostolo esprime l'idea che Cristo con la risurrezione fu dichiarato, manifestato o, meglio, costituito figlio potente di Dio. Nella redazione della Volgata il testo può essere giustamente inteso così: Dio fin dall'eternità ha predestinato il figlio ad essere il portatore o soggetto della natura umana. Cfr. *S. th.* III, 24, 1 ad 2.

§ 19. L'adorazione di Cristo Uomo-Dio.

1. La dottrina della Chiesa.

L'Uomo-Dio Gesù Cristo dev'essere adorato con un'unica adorazione, quella di latria assoluta che spetta solo a Dio. *De fide.*

Il Concilio di Efeso (431) respinse nell'ottavo anatematismo di S. Cirillo la « doppia adorazione » (συνπροσκύνησις) di Cristo propugnata dai nestoriani e stabilì

che il Logos fattosi carne dev'essere adorato (a motivo dell'unità di persona) con un'unica adorazione (μιᾷ προσκυνήσει).

Il V Concilio ecumenico di Costantinopoli (553), contro i nestoriani che sostenevano la doppia adorazione e contro i monofisiti che ammettevano bensì una sola adorazione, ma riferita solo alla natura divino-umana, dichiarò che il Logos incarnato con la sua propria carne (μετὰ τῆς ἰδίας αὐτοῦ σαρκός) è oggetto di un'unica adorazione (D. 221 [DS. 431]).

L'umanità di Cristo per l'unione ipostatica è divenuta in certo qual modo parte (quasi pars) della persona del Logos e pertanto viene adorata in esso e con esso. Certo essa è oggetto di adorazione in se stessa, ma non per se stessa (in se, sed non propter se), bensì per la sua unione ipostatica con il Logos. Papa Pio VI stabilì contro la errata interpretazione del Sinodo di Pistoia (1786) che « humanitas ipsaque caro vivifica Christi adoratur, non quidem propter se et tamquam nuda caro, sed prout unita divinitati » (D. 1561 [DS. 2661]).

2. Prova della Scrittura e della Tradizione.

Cristo ha accettato il culto della prostrazione (προσκύνησις), che, dopo la risurrezione, ha il vero carattere dell'adorazione di latria (cfr. Mt. 28, 9. 17). Secondo Gv. 5, 23 egli esige per sè la medesima adorazione che è dovuta al Padre: « Affinchè tutti onorino il Figlio come onorano il Padre ». L'Apostolo Paolo testimonia l'adorabilità di Cristo nella sua umanità in Fil. 2, 10: « Affinchè nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi » e in Ebr. 1, 6: « E adorino lui tutti gli angeli di Dio ». Cfr. Ap. 5, 12.

Il *Martirio di S. Policarpo* (156) stabilisce una chiara distinzione tra l'adorazione dovuta a Cristo e la venerazione dei martiri: « Noi adoriamo lui (Cristo) perchè è figlio di Dio; i martiri invece li onoriamo degnamente, come discepoli e imitatori del Signore, per l'attaccamento insuperabile che essi ebbero verso il loro re e maestro » (17, 3). Il rimprovero mosso dagli apollinaristi di adorare la carne (σαρκολατρεία) o un uomo (ἀνθρωπολατρεία) è respinto dai Padri con la ragione che l'umanità di Cristo viene adorata non per se stessa e separata dal Logos, ma per la sua unione ipostatica con il Logos. Cfr. ATANASIO, *Ep. ad Adelphium* 3; GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orth.* III, 8; IV, 3.

3. Fondamento speculativo.

Propriamente l'adorazione è rivolta solo alla persona. In Cristo vi è solo la persona divina del Logos, perciò non gli si deve che un'adorazione, dalla quale non può essere esclusa la natura umana perchè indivisibilmente unita con la persona divina. Cfr. *S. th.* III, 25, 3: « L'onore della adorazione tocca in senso proprio all'ipostasi sussistente per sè... L'adorazione della carne di Cristo non significa altro che l'adorazione del Verbo incarnato, come il rispetto all'abito del re non significa altro che il rispetto al re ».

L'oggetto totale (obiectum materiale totale) dell'adorazione prestata a Cristo è il Logos incarnato; l'umanità unita ipostaticamente al Logos è oggetto parziale (ob. partiale); il motivo (ob. formale) è l'infinita perfezione della persona divina.

§ 20. L'adorazione del Sacro Cuore di Gesù.

Come tutta la natura umana di Cristo, così anche singole sue parti sono oggetto parziale di culto di adorazione o latria. *Sent. certa.*

Sebbene in sè e per sè tutte le parti della natura umana di Cristo siano in egual modo degne di culto, si è tuttavia sviluppato sin dall'epoca delle Crociate un culto speciale per

alcune di esse: le cinque ferite e le membra corrispondenti, il prezioso sangue, il santo volto e la testa del Redentore sofferente e il suo Sacro Cuore. In modo analogo sono anche oggetto di culto di latria i misteri della sua vita, passione e morte (concezione, nascita ecc). Il motivo per cui queste parti della natura umana di Cristo o questi avvenimenti della sua vita sono fatti oggetto di particolare culto, sta in ciò che manifestano, in modo particolarmente chiaro, l'amore del Redentore (obiectum manifestationis).

1. Fondamento dogmatico del culto.

Il culto del Sacro Cuore di Gesù, scaturito dalla mistica tedesca medioevale ed appassionatamente combattuto dai Giansenisti, ha il suo fondamento dogmatico nel *dogma dell'unione ipostatica*. Contro le negazioni giansenistiche Papa Pio VI dichiarò che il Cuore di Gesù non è adorato separatamente o prescindendo dalla divinità (cum separatione vel praecisione a divinitate), ma bensì come « *il cuore della persona del Logos, a cui è inseparabilmente unito* » (cor personae Verbi, cui inseparabiliter unitum est; D. 1563 [DS. 2663]).

2. Oggetto del culto.

a) L'oggetto immediato (obiectum proximum, obiectum materiale partiale) del culto del Sacro Cuore è il cuore carnale di Gesù come parte della sua natura umana ipostaticamente unita al Logos, e non il cuore in senso puramente metaforico (= l'amore). Ciò emerge fuori d'ogni dubbio dalla controversia contro i giansenisti e dai testi della liturgia della Chiesa.

b) L'oggetto totale (obiectum materiale totale) è il Logos incarnato, Gesù Cristo Uomo-Dio.

c) L'oggetto formale è l'infinita perfezione della persona divina.

d) Il motivo per cui tra le parti dell'umanità di Cristo è adorato in modo speciale proprio il cuore, sta nel fatto che esso è il simbolo più perfetto dell'*amore redentore di Cristo verso gli uomini*. Cfr. l'invocazione delle litanie: « Cuore di Gesù, fornace ardente di carità! ».

Secondo il linguaggio della Scrittura (cfr. Deut. 6, 5; 10, 12; 13, 3; Prov. 2, 2; 23, 26; Mt. 22, 37; Gv. 16, 6. 22; Rom. 5, 5) e la concezione popolare, il cuore è la sede degli affetti, particolarmente dell'amore. Ora essendo l'amore il motivo della Redenzione (cfr. Gv. 3, 16; Gv. 1, 4, 9) è logico che sia particolarmente amato e adorato quell'organo del Redentore che ne è il simbolo più espressivo. E proprio il cuore di Gesù, quale simbolo del suo amore redentore, costituisce l'oggetto adeguato del culto ufficiale della Chiesa al Sacro Cuore. Inoltre poichè l'amore redentore di Cristo si manifesta particolarmente nelle sofferenze della sua passione e morte e nell'Eucarestia, il culto della Passione e il culto dell'Eucarestia sono in stretto rapporto con quello del Sacro Cuore.

3. Fine del culto.

Il fine cui tende il culto del Sacro Cuore di Gesù è di suscitare un amore pieno di riconoscenza verso di lui, di spingere ad imitare le virtù che brillano nel suo cuore (Mt. 11, 29) e a riparare con l'espiazione i torti che gli si fanno. Cfr. le encicliche *Miserentissimus Redemptor* (1928) e *Caritate Christi compulsi* (1932) di Papa Pio XI.

4. Adorazione delle immagini e delle reliquie di Cristo.

Alle immagini ed alle reliquie di Cristo, come per es. alla Croce, spetta, secondo la dottrina di S. Tommaso, un culto di latria relativa, perchè il motivo (ob. formale) dell'adorazione non sta in esse, ma nella persona di Cristo, che riproducono o hanno toccato. Tuttavia si tratta di una vera adorazione di latria, perchè in ultima analisi si riferisce alla persona divina di Cristo. *S. th.* 25, 3 e 4.

§ 21. La comunicazione degli idiomi.

1. Concetto e dottrina della Chiesa.

La comunicazione degli idiomi è la comunanza e il reciproco scambio delle proprietà (attributi e operazioni) umane e divine in Cristo in virtù dell'unità della persona. Appunto perchè in Cristo vi è un'unica persona sussistente in due nature si attribuisce all'uomo ciò che è proprio di Dio (« Questo uomo è Dio, è onnipotente ») e a Dio ciò che è proprio dell'uomo (« Dio è uomo, Dio nasce, patisce, muore »).

I predicati divini ed umani di Cristo vanno attribuiti al solo Logos incarnato. *De fide.*

Il simbolo apostolico attribuisce al Figlio di Dio le proprietà umane della concezione e della nascita, della passione, della crocifissione, della morte e della sepoltura. Il Concilio di Efeso (431) insegna con Cirillo contro *Nestorio* che le espressioni della Scrittura riguardanti Cristo non devono essere attribuite a due persone, al Logos-Dio e all'uomo-Cristo, ma soltanto al Logos incarnato (D. 116 [DS. 255]). Siccome la persona divina di Cristo sussiste in due nature e può essere connotata secondo ciascuna di queste due nature, al Figlio di Dio si può attribuire qualcosa di umano e al figlio dell'uomo qualcosa di divino.

La vecchia dogmatica luterana si accosta al monofisismo in quanto fa derivare dall'unione ipostatica una reale trasmissione di attributi divini, come l'onniscienza, l'onnipotenza e l'onnipresenza, alla natura umana di Cristo; insegna infatti che « Cristo non solo come Dio, ma anche come uomo sa tutto, tutto può ed è presente a tutte le creature » (*Formula concordiae* I, 8, 11).

2. Fondamento nella Scrittura e Tradizione.

La Scrittura adopera ripetutamente la comunicazione degli idiomi, per es. Gv. 8, 58: « Già prima che fosse Abramo, io (l'uomo Cristo) sono »; Atti 3, 15: « Voi avete ucciso l'autore della vita (Dio) »; Atti 20, 28: « Dio non risparmiò il proprio figlio, ma lo consegnò per noi tutti »; 1 Cor. 2, 8: « Se l'avessero conosciuta (la sapienza di Dio) non avrebbero crocefisso il Signore della gloria (Dio) ».

Conformemente alle espressioni scritturali IGNAZIO DI ANTIOCHIA parla di sangue di Dio (*Ef.* 1, 1), di dolori di Dio (*Rom.* 6, 3) e della nascita di Dio da Maria (*Ef.* 18, 2). Lo scambio dei predicati è insegnato espressamente per la prima volta da ORIGENE (*De princ.* II, 6, 3).

3. Regole della predicazione degli idiomi.

Dalla natura dell'unione ipostatica risulta che le proprietà della natura divina e umana possono essere attribuite solamente all'unica *persona*, mentre la trasmissione delle proprietà di una natura all'altra è inammissibile. Dal fatto che il modo di parlare concreto (Dio, figlio di Dio, uomo, figlio dell'uomo, Cristo, l'onnipotente) designa l'ipostasi, quello astratto (divinità, umanità, onnipotenza) la natura, scaturisce la regola principale: communicatio idiomatum fit *in concreto*, non in abstracto. Un esempio: Il figlio di Dio è morto in croce; Dio ha creato il mondo. La regola patisce eccezione quando si usasse la reduplicazione, perchè questa limita il predicato alla natura di cui si tratta. Perciò è falso dire: « Cristo come Dio ha sofferto »; « Cristo come uomo ha creato il mondo ». Occorre pure notare che le parti essenziali della natura umana, corpo ed anima, stanno per la natura di cui sono parti. Perciò è falso dire: « L'anima di Cristo è onnisciente »; « il corpo di Cristo è onnipresente ».

La predicazione degli idiomi deve inoltre farsi in modo positivo, non negativo, perchè non deve essere negato nulla

di Cristo di ciò che gli spetta secondo una della due nature. Non si deve dunque dire: « Il figlio di Dio non ha sofferto », « Gesù non è onnipotente ».

Predicati che si prestano a malintesi devono essere preservati da false interpretazioni con aggiunte esplicative quali « come Dio », « come uomo »: per es. si dirà: « Cristo come uomo è una creatura ».

§ 22. La pericòresi cristologica.

Le due nature di Cristo esistono l'una nell'altra
Sent. communis.

Benchè le due nature di Cristo permangano distinte e intatte, tuttavia sono intimamente l'una nell'altra e non solo estrinsecamente l'una accanto all'altra, come volevano i nestoriani. Tale mutua compenetrazione, che è una conseguenza dell'unione ipostatica, vien detta con termine che risale a Gregorio Nazianzeno (*Ep.* 101, 6) *pericòresi* cristologica (περιχώρησις, *circumincessio*, e nella tarda scolastica *circuminsessio*). La forza che tiene unite le due nature, procede esclusivamente dalla natura divina. La divinità che in se stessa è impenetrabile, compenetra e abita l'umanità, che in tal modo, senza subire alcun mutamento, viene divinizzata (D. 291 [DS. 556]: σαρξ θεωθεῖσα, θέλημα θεωθέν).

I Padri più antichi insegnano in realtà la pericòresi quando designano frequentemente in modo impreciso l'unione delle due nature come mescolanza (μῖξις, σύμμιξις, κρᾶσις, σύγκρασις). Dall'epoca delle controversie nestoriane la questione fu studiata di proposito e con precisione. GIOVANNI DAMASCENO la trattò ampiamente (*De fide orth.* III, 3 e 7) e la trasmise alla scolastica.

SEZIONE SECONDA

Gli attributi della natura umana di Cristo.

Della natura umana di Cristo abbiamo già trattato specie in opposizione agli errori del docetismo per affermarne la realtà. Ora, studiandola più dappresso, ne esamineremo in due capitoli le prerogative e la passibilità.

CAPITOLO PRIMO

Le prerogative della natura umana di Cristo.

La natura umana di Cristo assunta all'unità personale col Logos fu interiormente nobilitata e glorificata; fu cioè elevata alla più alta dignità cui possa giungere creatura, arricchita di prerogative e di perfezioni naturali e specialmente soprannaturali. L'arricchimento della natura creata trova un limite nella stessa natura umana finita e nel compito redentore di Cristo. Le prerogative riguardano in modo particolare la sua conoscenza (visione beatifica, scienza infusa, scienza acquisita), la sua volontà (esente da ogni peccato, impeccabile, santa e piena di grazia), la sua potenza capace di produrre effetti soprannaturali.

I. LE PREROGATIVE DELLA CONOSCENZA UMANA DI CRISTO

§ 23. La visione immediata di Dio.

1. Realtà della visione immediata di Dio.

a) Dottrina della Chiesa.

L'anima di Cristo possedette fin dal primo istante della sua esistenza la visione immediata di Dio. *Sent. certa.*

Mentre gli altri uomini partecipano alla visione immediata di Dio assolutamente soprannaturale solo nell'aldilà (in statu termini), l'anima di Cristo la possedette già in questa vita (in statu viae) e precisamente fin dal primo istante della sua unione con la persona divina del Logos, cioè della concezione. Pertanto Cristo fu, come dice la Scolastica, *viator simul et comprehensor*, cioè pellegrino in terra e già al termine del suo pellegrinaggio terreno. Ne consegue che egli non potè possedere le virtù teologiche della fede e della speranza.

Alcuni teologi recenti, come E. KLEE, A. GÜNTHER, T. LAURENT, E. SCHELL, si opposero alla «scientia beata» di Cristo ritenendola in contraddizione con alcuni passi della Scrittura e con il fatto della sua passione. Anche i modernisti (A. Loisy) la negarono e pretesero che il senso naturale dei testi evangelici non si può conciliare con ciò che i teologi dicono della conoscenza e della scienza infallibile di Cristo (D. 2032).

Il Sant'Uffizio nel 1918, rispondendo ad una domanda, affermò che non può essere professata sicuramente, cioè senza pregiudizio della fede, la proposizione seguente: «non constat fuisse in anima Christi inter homines degentis scientiam quam habent beati seu comprehensores» (D. 2183 [DS. 3645]).

Papa PIO XII dichiarò nell'Enciclica *Mystici corporis* (1943): «E anche la visione beatifica vige in lui talmente, che sia per ambito sia per chiarezza supera del tutto la conoscenza beatifica di tutti i santi del cielo... Per quella visione beatifica di cui godeva fin dal momento in cui fu ricevuto nel seno della Madre divina, egli ha costantemente e perfettamente presenti tutte le membra del Corpo mistico» (*AAS* 35, 1943, pp. 215 e 230; D. 2289 [DS. 3812]).

b) Fondamento nella Scrittura e Tradizione.

Non è possibile una prova cogente tratta dalla Scrittura perchè molto spesso i testi sulla perfezione della scienza di Cristo non permettono di decidere con sicurezza se debbano riferirsi alla sua scienza umana o a quella divina. Un certo qual fondamento ce lo offrono quelle espressioni che attribuiscono a Gesù la conoscenza chiara del Padre e delle verità divine che egli annuncia agli uomini. Cfr. Gv. 8, 55: « Eppure non lo conoscete (il Padre); io invece lo conosco, e se vi dicessi che non lo conosco, sarei come voi un mentitore. Ma io lo conosco e ne osservo la parola ». Come Cristo solo in quanto uomo può osservare la parola del Padre, così pare che pure gli appartenga la chiara conoscenza del Padre, e per conseguenza di tutta la Trinità, non solo in quanto Dio, ma anche in quanto uomo.

I Padri insegnano l'immediata visione di Dio propria dell'anima di Cristo in modo implicito quando attribuiscono, anche secondo la sua umanità, la pienezza della scienza come conseguenza dell'unione ipostatica. Esplicitamente è testimoniata da S. Fulgenzio, il quale, rispondendo ad una domanda del suo discepolo Ferrando, scrive: « È molto difficile e affatto inconciliabile con l'integrità della fede l'ammettere che l'anima di Cristo non possegga una piena conoscenza della sua divinità, con la quale, secondo la fede, ha una sola persona » (*Ep.* 14, 3, 26). Fulgenzio si spinge troppo innanzi quando attribuisce all'anima di Cristo una « piena » ossia comprensiva conoscenza di Dio.

c) Fondamento speculativo.

La prova decisiva consiste nelle ragioni della Scolastica, la quale è unanime nell'affermare la « scientia beata » dell'anima di Cristo.

1) La visione beatifica secondo la sua essenza non è altro che il compimento e la pienezza della grazia santificante, che a sua volta è una partecipazione alla natura divina (consortium divinae naturae; 2 Piet. 1, 4): Gloria est gratia consummata. L'unione dell'anima con Dio mediante la grazia e la gloria è un'unione accidentale; l'unione dell'anima di Cristo con Dio invece è un'*unione sostanziale* e perciò molto più intima. Se dunque l'anima di Cristo già sulla terra fu unita con Dio molto più intimamente che i beati del cielo, non si può comprendere perchè la conoscenza immediata di Dio, che posseggono quelli, dovrebbe essere negata a questa. A proposito S. TOMMASO stabilisce questo principio: « Quanto più un essere, soggetto all'azione di una causa, è vicino a questa, tanto più riceve della sua influenza » (*S. th.* III, 7, 1).

2) Cristo mediante gli atti della sua umanità, mediante la vita e particolarmente la sua passione e morte, è per gli uomini *autore della salvezza* (Ebr. 2, 10), cioè della visione immediata di Dio. In base all'affermazione che la causa deve essere sempre superiore all'effetto, Cristo dovette egli stesso possedere in modo eccellente ciò che doveva comunicare agli altri. *S. Th.* III, 9, 2.

3) Cristo è il *capo degli angeli*, e degli uomini. Gli angeli che, secondo Mt. 4, 11, gli si accostarono per servirlo, già al tempo della vita terrena di Cristo possedevano la visione beatifica di Dio (Mt. 18, 10). Con la sua posizione di capo è inammissibile la mancanza di un privilegio già concesso ad una parte dei membri.

4) Cristo come *autore e perfezionatore della fede* (Ebr. 12, 2) non poteva camminare egli stesso nelle tenebre. La piena conoscenza che Cristo aveva di se stesso può essere spiegata soltanto con l'immediata conoscenza della divinità con lui congiunta.

2. Conciliabilità della passione con la visione beatifica.

La conoscenza immediata di Dio ha per effetto la suprema felicità delle creature razionali. Di qui la seguente difficoltà: Come si possono conciliare il profondo dolore e la profonda tristezza che provò Cristo nell'orto degli ulivi e sulla croce

con la beatitudine che scaturisce dalla visione immediata di Dio?

a) Non è difficile conciliare la realtà dei dolori corporali con la visione beatifica, poichè il dolore del corpo si prova con le facoltà inferiori e sensitive dell'anima, mentre la gioia spirituale si prova mediante le facoltà spirituali superiori. In vista della missione redentrice di Cristo, che richiedeva in lui la passibilità e la mortalità, la beatitudine rimase, per disposizione della volontà divina, limitata all'anima spirituale e non operò la trasfigurazione del corpo, restato soggetto alle sofferenze e alla morte. D'altra parte tale trasfigurazione o glorificazione non appartiene all'essenza della gloria, ma ne è solo un accrescimento accidentale. Cfr. *S. th.* III, 15, 5 ad 3.

b) La difficoltà principale consiste nel conciliare la gioia spirituale con il dolore *dello spirito*. MELCHIORRE CANO O. P. († 1560) cercò di risolverla ammettendo nell'atto dell'immediata visione di Dio una reale distinzione tra l'operazione dell'intelletto (visio) e l'operazione della volontà (gaudium, delectatio) ed insegnando che la visione divina dell'anima di Cristo perdurò sulla croce, mentre la felicità derivante dalla visione fu sospesa per un miracolo della onnipotenza divina (*De locis theol.* XII, 12).

Secondo la dottrina di S. TOMMASO l'azione miracolosa di Dio consistette soltanto nel fatto che la beatitudine scaturiente dalla visione immediata di Dio non fluiva dalla « ratio superior » (= il conoscere e il volere spirituale ordinati al bene increato) alla « ratio inferior » (= il conoscere e il volere spirituali ordinati al bene creato) e dall'anima al corpo: dum Christus erat viator, non fiebat redundantia gloriae a superiori parte in inferiorem nec ab anima in corpus (*S. th.* III, 46, 8). L'anima di Cristo rimase così soggetta al dolore ed alla tristezza.

Teologi moderni (K. RAHNER) insegnano che in Cristo, tenuto conto del suo stato di pellegrino in terra, la beatitudine era completamente sospesa.

3. Oggetto ed estensione della visione beatifica di Cristo.

a) Oggetto *primario* della visione beatifica è l'essenza divina (Deus sicuti est; 1 Gv. 3, 2). Poichè l'anima di Cristo, per

l'unione ipostatica è unita con Dio più intimamente che non gli angeli e i beati del cielo, lo vede pure in modo più perfetto di ogni altra creatura. Cfr. *S. th.* III, 10, 4. La visione immediata di Dio goduta dall'anima di Cristo non è però, data la finitezza della natura umana, una conoscenza comprensiva. *S. th.* III, 10, 1: infinitum non comprehenditur a finito, et ideo dicendum, quod anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam.

b) Oggetto *secondario* della visione beatifica sono le cose fuori di Dio, che vengono conosciute in lui quale causa efficiente di tutto. L'ambito di questa conoscenza è commisurato al grado della conoscenza di Dio. Secondo la dottrina di S. TOMMASO si estende in ogni caso a ciò che interessa il singolo beato (quae ad ipsum spectant). Se si applica questo principio a Cristo, ne risulta che la sua anima, già sulla terra, vedeva nell'essenza divina tutte quelle cose la cui conoscenza gli era utile o indispensabile per il compimento della sua opera redentrice. Essendo Cristo il capo e il Signore della intera creazione e il giudice di tutta l'umanità, S. Tommaso ne deduce che l'anima di Cristo, già sulla terra, conosceva nell'essenza divina tutte le cose reali del passato, del presente e del futuro, compresi i pensieri degli uomini. La scienza umana di Cristo non deve però essere estesa a tutte le cose possibili, che Dio con la sua potenza potrebbe realizzare, ma che effettivamente non realizza mai; poichè siffatta scienza equivale alla conoscenza comprensiva della potenza divina e quindi della stessa essenza divina, che con essa si identifica. All'anima di Cristo va dunque attribuita, secondo la dottrina di S. Tommaso, non l'onniscienza assoluta, ma bensì relativa. *S. th.* III, 10, 2. Il S. Ufficio nel 1918 approvò la dottrina della Scolastica. D. 2184 s. (DS. 3646 s.).

Teologi moderni (K. RAHNER) concepiscono la visione immediata che Gesù ha di Dio non come una scienza oggettiva, riflessa, che ha direttamente presenti i singoli oggetti, bensì come scienza non oggettiva, irriflessa. Essa dev'essere immaginata come stato fondamentale originario di un rapporto immediato assoluto che la coscienza di Gesù aveva con Dio e che in fondo conteneva tutto ciò che nel corso dello sviluppo storico entrava in questa coscienza.

4. Esenzione della scienza umana di Cristo da ignoranza ed errore.

La scienza umana di Cristo fu esente dall'ignoranza positiva e da errore. *Sent. certa.* Cfr. D. 2184-2185 (DS. 3646-3647).

a) *L'esenzione dall'ignoranza* fu negata dagli ariani, dai nestoriani e sopratutto dagli *agnoeti*, una setta monofisita del VI secolo, che risale al diacono Temistio di Alessandria. Questi ultimi attribuirono a Gesù l'ignoranza (ἄγνοια) del giorno e dell'ora del giudizio universale, richiamandosi a Mc. 13, 32 (Mt. 24, 36): « Circa quel giorno e quell'ora nessun sa nulla, neanche gli angeli in cielo, nè il Figlio fuorchè il Padre ».

Cristo designa se stesso, il Logos incarnato, come la luce del mondo (Gv. 8, 12), venuto in terra per portare agli uomini la vera conoscenza (Gv. 12, 46); dice di essere la verità (Gv. 14, 6) e adduce come scopo della sua venuta nel mondo il rendere testimonianza alla verità (Gv. 18, 37); si fa chiamare maestro (Gv. 13, 13). Egli, come attesta la Scrittura, è pieno di grazia e verità (Gv. 1, 14), di sapienza (Lc. 2, 40); in lui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza (Col. 2, 3). Egli conosce eventi che capitano lontano (Gv. 1, 48; 4, 50; 11, 14) e vede nel cuore degli uomini (Gv. 1, 47; 2, 24; 16, 6; 6, 71). È dunque inconciliabile con tutto questo che la scienza umana di Cristo fosse manchevole o addirittura erronea.

Per combattere gli ariani che attribuivano al Logos stesso l'ignoranza del giorno del giudizio onde dimostrare che era una semplice creatura, alcuni Padri (ATANASIO, GREGORIO DI NAZIANZO, CIRILLO DI ALESSANDRIA) dissero che tale ignoranza era da attribuirsi unicamente all'anima umana di Cristo. Tuttavia nella lotta contro l'agnoetismo i Padri in generale sostennero che l'anima di Cristo era esente da ignoranza ed errore e condannarono come eretica la dottrina degli

agnoeti. Il Patriarca EULOGIO di Alessandria, il principale avversario degli agnoeti, dice: « L'umanità di Cristo, che è stata assunta nell'unica ipostasi della sapienza inaccessibile e sostanziale, non può ignorare nulla sia delle cose presenti, sia di quelle future » (FOZIO, *Bibl.* Cod. 230, n. 10). Papa GREGORIO MAGNO approvò la dottrina di Eulogio provandola con l'unione ipostatica, per la quale deriva una partecipazione della scienza della natura divina alla natura umana. Solo un nestoriano può parlare di ignoranza di Cristo: « Chi non è nestoriano non può essere affatto agnoeta ». Gli agnoeti sono espressamente designati come eretici (*Ep.* X, 39; D. 248 [DS. 474]). Cfr. il *Libellus emendationis* (n. 10) del monaco gallo LEPORIO.

Per chiarire il passo di Mc. 13, 32 i Padri, prescindendo dall'inammissibile senso mistico (il figlio = il corpo mistico, i fedeli), propongono le due seguenti spiegazioni:

1) L'ignoranza del giorno del giudizio è, conforme ad Atti 1, 7 (« Non sta a voi di conoscere i tempi ed i momenti; il Padre li ha riservati nella sua propria autorità »), una ignoranza così detta *economica* (fondata cioè sulla economia o disposizione di Dio, οἰκονομία θεοῦ), vale a dire una scienza incomunicabile: Cristo doveva secondo la volontà del Padre non rivelare agli uomini l'istante del giudizio universale: « Non faceva parte della sua missione di maestro il farcelo conoscere » (AGOSTINO, *Enarratio in Ps.* 36, *Sermo* 1, 1).

2) Cristo uomo conosceva il giorno del giudizio per la sua intima unione con il Logos, però non aveva questa conoscenza dalla natura umana (Gregorio Magno; D. 248 [DS. 474]).

b) *L'esenzione dall'errore.* Il modernismo insegna con la teologia protestante liberale che Cristo cadde in errore perchè avrebbe ritenuto imminente la fine del mondo e il suo proprio ritorno, cioè la parusia (D. 2083).

In realtà Cristo ha lasciato imprecisato il momento del suo ritorno. L'espressione del grande discorso sulla parusia: « Non passerà questa generazione prima che avvenga tutto questo » (Mt. 24, 34; Mc. 13, 10; Lc. 21, 32), si riferisce non alla fine del mondo ed alla parusia stessa, ma ai segni precursori di essa, tra i quali è già annoverata la distruzione di Gerusalemme. Altri segni precursori sono: la diffusione del Vangelo in tutto il mondo (Mt. 24, 14; Mc. 13, 10; cfr. Mt. 28, 19; Mc. 16, 15), la raccolta degli eletti per il giudizio da tutte le

parti della terra (Mt. 24, 31; Mc. 13, 27), l'ulteriore corso della storia dopo la distruzione di Gerusalemme (Mt. 24, 21; Mc. 13, 19) e il compimento dei «tempi dei pagani» (Lc. 21, 24). In altri luoghi Gesù assicura espressamente che i discepoli non vivranno il giorno della parusia (Lc. 17, 22; Mt. 12, 41). Cfr. Escatologia, § 6, 3.

La ragione intrinseca della impossibilità di errore in Cristo sta nell'unione ipostatica. A cagione della finitezza della natura umana sono da attribuire alle azioni umane di Cristo i difetti o i limiti comuni o generali, non però i difetti particolari, come errore o mancanza morale, inconciliabili con la dignità della sua persona divina.

§ 24. La scienza infusa.

L'anima di Cristo possedette sin dall'origine la scienza infusa. *Sent. communis.*

Per scienza infusa si intende quella conoscenza che si ha mediante concetti comunicati immediatamente da Dio allo spirito a modo di abiti. Si distingue dalla visione beatifica o «scientia beata» perchè conosce la natura delle cose mediante concetti proprii (per species proprias), e dalla scienza acquisita perchè questi concetti non derivano dai sensi per astrazione, ma sono infusi da Dio.

Non si può trarre dalla Scrittura una prova valida per stabilire l'esistenza della scienza infusa di Cristo. Vi sono però prove di ragione dalle quali ne emerge, se non la necessità, almeno la grande convenienza. Si addice infatti alla dignità della natura umana assunta dal Logos che essa non manchi di nessuna perfezione di cui è capace. Tale è certamente la scienza infusa. La stessa posizione che Cristo occupa come capo degli Angeli e degli uomini esige pure che egli possegga quel modo di conoscere che è naturale per gli angeli e che fu dato ai progenitori come dono preternaturale. Cfr. *S. th.* III, 9, 3.

Secondo l'insegnamento di S. Tommaso la scienza infusa di Cristo comprende, da un lato, tutto quanto può essere in via naturale oggetto del conoscere umano, e, da un altro, tutto quello che fu comunicato agli uomini da Dio per rivelazione

soprannaturale, non però l'essenza stessa di Dio che è oggetto della scienza beata. Cfr. *S. th.* III, 11, 1; *Compendium theol.* 216.

Teologi moderni propendono a non parlare più della scienza infusa, perchè non richiesta nè dalle fonti della fede, nè dalla speculazione teologica. La sua introduzione all'inizio dell'apogeo della Scolastica (Alessandro di Hales) è dovuta allo studio di attribuire a Cristo tutte le perfezioni possedute dalle singole creature (« principio della perfezione »).

§ 25. La scienza acquisita ed il progresso della scienza umana di Cristo.

1. La scienza acquisita di Cristo.

L'anima di Cristo possedette anche una scienza acquisita o sperimentale. *Sent. communis.*

La scienza acquisita è la conoscenza umana naturale che deriva dalla percezione sensibile e si attua mediante l'attività astrattiva dell'intelletto. Che Cristo possedesse questo modo di conoscere risulta come conseguenza necessaria dalla realtà e integrità della sua natura umana; appunto alla vera e integra natura umana sono proprii e la facoltà e gli atti della conoscenza sperimentale. Se si nega tale conoscenza a Cristo si cade nel docetismo.

Alla scienza sperimentale di Cristo è da riferire quell'aumento di sapienza di cui Lc. 2, 52: « Gesù cresceva in sapienza » e l'apprendimento dell'obbedienza, cioè l'esperienza nell'esercizio dell'obbedienza: « Imparò dalle cose che patì l'obbedienza » (Ebr. 5, 8). Le parabole di Cristo rivelano una acuta osservazione della natura e della vita quotidiana.

2. Il progresso della scienza umana di Cristo.

Stando a Lc. 2, 52 bisogna ammettere un progresso della scienza umana di Cristo. Secondo S. Tommaso nella scienza beata e in quella infusa non era possibile un reale aumento (profectum secundum essentiam), poichè ambedue già fin dall'inizio abbracciavano tutte le cose passate, presenti e future. Si può tuttavia parlare di un progresso solo nel senso

di una successiva graduale manifestazione di quanto Cristo conosceva già fin dal principio (profectum secundum effectum). Secondo la dottrina di S. Bonaventura, nell'oggetto secondario della scienza beata, le cose fuori di Dio, è possibile un aumento di conoscenza, perchè gli oggetti presenti in modo attuale all'anima di Cristo sono in minor numero che non quelli presenti in modo abituale (*Sent.* III, d. 14, a. 2, q. 2).

Nella scienza sperimentale invece era possibile un vero progresso, in quanto ai concetti già acquisiti, per mezzo di ulteriori atti dell'attività astrattiva dell'intelletto, se ne potevano aggiungere altri. Poichè le cognizioni acquisite con la conoscenza sperimentale erano già contenute nella scienza beata e in quella infusa, è evidente che non si possono dire nuove quanto al loro contenuto, ma solo quanto al modo di acquisizione. Cfr. *S. th.* III, 12, 2. Secondo la dottrina di S. Bonaventura, se si esclude la scienza infusa, rimane posto per un progresso nella conoscenza anche per quel che riguarda il contenuto. Se la visione immediata che Gesù ha di Dio si concepisce come scienza non oggettiva, con essa è conciliabile un'esperienza umana ed uno sviluppo spirituale genuino.

3. Appendice: La coscienza umana di Cristo.

Come uomo vero e perfetto Cristo ebbe una vita psicologica specificamente umana. Per giungere ad una più profonda comprensione psicologica di Cristo e soddisfare meglio agli enunciati della Scrittura, molti teologi moderni suppongono in Cristo, oltre all'io ipostatico divino del Logos, che possiede le due nature, un io psicologico umano (io della coscienza) come centro empirico delle azioni e passioni psicologiche di Cristo. Quest'io psicologico umano si deve intendere soltanto come l'« esponente psicologico » della natura umana nella coscienza di Gesù, e non già come un soggetto per sè esistente, autonomo. « Il suo io umano non soltanto sentiva di essere semplice espressione della natura umana, ma anche (e questa sensazione era perfetta nella visione) di essere sempre *riferito* all'ipostasi divina, che lo possedeva assieme alla natura umana » (HAUBST). Da parte tomista si nega un io umano di Cristo anche nel senso psicologico e la persona divina viene considerata come l'unico io o centro cosciente di Cristo.

Inconciliabile con la dottrina dell'unità personale di Cristo

è la sentenza sostenuta da P. Léon Seiller OFM, in dipendenza da P. Déodat de Basly OFM († 1937) — a torto richiamandosi a Scoto —, secondo cui l'io umano dell'homo assumptus è un principio autonomo dell'azione e perciò effettivamente una persona ontologica. Pio XII la condannò nell'enc. *Sempiternus Rex* (1951): « Questi studiosi mettono talmente in primo piano la singolare posizione della natura umana di Cristo da considerarla in certo modo come un subiectum sui iuris, quasi non abbia la sua sussistenza nella persona stessa del Verbo » (D. 2334 [DS. 3905]). Un articolo di L. Seiller sulla « psicologia umana di Cristo e la unicità della persona » fu posto all'Indice (*AAS* 43, 1951, p. 561).

II. LE PREROGATIVE DELLA VOLONTÀ UMANA DI CRISTO O LA SUA SANTITÀ

§ 26. Esenzione dal peccato ed impeccabilità.

1. Esenzione dal peccato.

Cristo fu esente da ogni peccato, tanto dal peccato originale quanto da qualsiasi peccato personale. *De fide.*

a) L'esenzione *dal peccato originale* è espressa nel *Decretum pro Iacobitis* del Concilio di Firenze (1441): sine peccato conceptus (D. 711 [DS. 1347]). Secondo Lc. 1, 35 Cristo entrò nell'esistenza terrena nello stato di santità; « il bambino che (da te) nascerà sarà santo ». Siccome il peccato originale è trasmesso per via di generazione naturale è evidente che Cristo, venuto al mondo in modo soprannaturale mediante la concezione dallo Spirito Santo (Mt. 1, 18; Lc. 1, 26), non fu soggetto alla legge naturale di tale peccato.

I Padri ed i teologi deducono l'esenzione di Cristo dal peccato d'origine dall'unione ipostatica, la quale esclude lo stato

di separazione da Dio che esso implica, e dal modo soprannaturale della sua venuta al mondo. Cfr. TERTULLIANO, *De carne Christi* 16; AGOSTINO, *Enchir.* 13, 41: « Cristo fu generato senza il minimo piacere della concupiscenza carnale e perciò fu anche immune da ogni contaminazione del peccato d'origine ».

Dall'esenzione dal peccato originale risulta anche l'esenzione dalla *concupiscenza*. Dacchè Cristo non fu soggetto al peccato originale, non fu necessario che ne assumesse questa conseguenza, non affatto richiesta dal suo compito di Redentore. Perciò l'impulso sensuale in Cristo fu completamente sottomesso ai dettami della ragione. Il V Concilio ecumenico di Costantinopoli (553) respinse la dottrina di Teodoro di Mopsuestia che « Cristo fu molestato dalle passioni dell'anima e dai desideri della carne » (D. 224 [DS. 434]). S. AGOSTINO dichiara: « Chiunque crede che la carne di Cristo si sia ribellata allo spirito, sia scomunicato » (*Opus imperfectum c. Iul.* IV, 47).

b) L'esenzione *da ogni peccato personale* (e nello stesso tempo da quello originale) è espressa nel decimo anatematismo di S. Cirillo: « Colui che non conobbe il peccato, non abbisognava del sacrificio di riconciliazione » (D. 122 [DS. 261]), e nella decisione del Concilio di Calcedonia: « Uguale a noi in tutto, eccetto il peccato » (D. 148 [DS. 301]).

Gesù stesso si conosce esente da ogni peccato personale. Cfr. Gv. 8, 46: « E chi di voi mi può accusare di peccato? ». Gv. 8, 29: « Io sempre faccio ciò che piace a Lui » (il Padre). Gv. 14, 39: « Il principe di questo mondo (Satana) sta per venire. Veramente non può nulla contro di me ». Anche gli Apostoli attestano la completa innocenza di Gesù. Cfr. 1 Gv. 3, 5: « In lui non c'è peccato alcuno ». 1 Piet. 2, 22: « Egli non com-

mise peccato, nè fu trovato inganno nella sua bocca ». 2 Cor. 5, 21: « Colui che non conobbe peccato, in pro nostro Dio lo rese peccato » (trattò come peccatore). Ebr. 4, 15: « Alla stessa guisa (di noi) è stato provato in tutto, tranne il peccato ». Ebr. 7, 26: « Tale sommo sacerdote occorreva a noi: santo, innocente, incontaminato, segregato dai peccatori ed elevato al di sopra dei cieli ».

I Padri vedono nella completa *innocenza* di Cristo una condizione della sua espiazione vicaria universale. Osserva ORIGENE: « Egli era in grado di prendere su di sè, di annullare, cancellare, far scomparire tutti i peccati di tutto il mondo, perchè non commise peccato e sulla sua bocca non fu trovato inganno e non conobbe il peccato » (*Comment. in Ioann.* 28, 18, 160).

2. Impeccabilità.

Cristo non solo non peccò, ma non poteva peccare. *Sent. fidei proxima.*

Il V Concilio ecumenico di Costantinopoli (553) condannò la dottrina di Teodoro di Mopsuestia secondo cui Cristo era divenuto affatto impeccabile soltanto dopo la risurrezione (D. 224 [DS. 434]). Ne consegue che egli era già impeccabile prima.

La ragione intrinseca dell'impeccabilità di Cristo sta, come già fecero osservare i Padri (per es. AGOSTINO, *Enchir.* 12, 40) nell'unione ipostatica. Dato che la persona divina del Logos è il soggetto agente (principium quod) anche delle azioni umane di Cristo, queste sono in verità azioni della persona divina. Ora è inconciliabile con l'assoluta santità di Dio che una persona divina sia soggetto responsabile di una azione peccaminosa.

Se dall'unione ipostatica scaturisce un'impossibilità fisica di peccare, la visione beatifica, di cui Cristo godeva, dà origine ad una impossibilità morale, ossia una sì stretta unione con Dio in conoscenza e amore che esclude di fatto un distacco da lui.

§ 27. La santità e la pienezza di grazia di Cristo.

1. La santità sostanziale per la « gratia unionis ».

A motivo dell'unione ipostatica l'umanità di Cristo è santificata sostanzialmente dalla santità increata del Logos. *Sent. communis.* Cfr. Lc. 2, 35.

I Padri insegnano questa verità quando affermano che il nome « Cristo » esprime l'unzione e la santificazione dell'umanità di Gesù da parte della divinità. S. GREGORIO NAZIANZENO dice: « Egli è " Cristo " (unto) a causa della sua divinità; questa divinità è l'unzione della sua umanità che essa santifica non solo per operazione come negli altri unti, ma per la presenza totale di chi unge » (*Orat.* 30, 21). E S. AGOSTINO: « Allora (quando il Verbo si fece carne) egli santificò sè in sè, vale a dire sè uomo in sè Verbo, poichè il Verbo e l'uomo sono un solo Cristo, che santifica l'uomo nel Verbo » (*In Ioan.* tr. 108, 5).

L'unione ipostatica santifica immediatamente per se stessa la natura umana di Cristo, cioè formalmente (formaliter), e non solo in quanto esige e causa la grazia santificante (causaliter et radicaliter), come insegnano gli scotisti. L'umanità di Cristo è così, anche indipendentemente dalla grazia santificante creata, santa per la santità divina increata. Siccome gli attributi divini non sono comunicabili ad una natura creata, è evidente che la santità sostanziale di Cristo non va pensata come una forma inerente alla sua umanità; essa ha la radice esclusivamente nell'unione personale dell'umanità di Cristo con il Logos.

2. La santità accidentale per la grazia santificante.

L'umanità di Cristo perchè dotata della pienezza della grazia santificante creata, è anche santa di santità accidentale. *Sent. certa.*

Papa PIO XII dichiarò nell'Enciclica *Mystici corporis* (1943): « Lo Spirito Santo abita in lui (Cristo)

con tale pienezza di grazia da non potersene concepire maggiore » (*AAS* 35, 1943, p. 215).

La Scrittura attesta la santificazione dell'umanità di Cristo mediante la grazia creata in Gv. 1, 14: « pieno di grazia e di verità »; Atti 10, 38: « Dio unse di Spirito Santo e di potenza Gesù di Nazareth »; Is. 12, 2: « Riposa su di lui spirito del Signore »; Is. 61, 1 (Lc. 4, 18): « Lo spirito del Signore Iddio è sopra di me, perchè il Signore mi ha data l'unzione ».

S. Agostino, riferendosi ai passi addotti, dichiara: « Il Signore Gesù non solo come Dio diede lo Spirito Santo, ma come uomo lo ricevette anche. Per questo fu potuto dire " pieno di grazia " (Gv. 1, 14) e " pieno dello Spirito Santo " (Lc. 4, 1). Ed ancora più chiaramente è scritto di lui negli Atti 10, 38: " Dio lo ha unto con lo Spirito Santo "; non dunque con olio visibile, ma con il dono della grazia simboleggiata nell'unzione visibile con lui la Chiesa unge i battezzati » (*De Trin.* XV, 26, 46).

S. Tommaso (*S. th.* III, 7, 1) fonda la santificazione dell'umanità di Cristo mediante la grazia santificante: *a*) sull'*unione ipostatica*, la quale, essendo la più intima unione pensabile con Dio, fonte prima di ogni grazia, fa scaturire la grazia santificante nell'anima di Cristo, secondo il principio: « Quanto più un essere soggetto all'azione di una causa è vicino a questa, tanto più riceve della sua influenza; *b*) sull'incomparabile *nobiltà dell'anima di Cristo* le cui attività (conoscenza e amore) dovevano avere il più intimo contatto con Dio; ma a tal fine era richiesta l'elevazione della natura umana all'ordine soprannaturale mediante la grazia; *c*) sul *rapporto di Cristo con gli uomini*, nei quali deve scorrere la sua pienezza di grazia.

Con la grazia santificante l'anima di Cristo ricevette anche, nei limiti in cui erano compatibili con le altre maggiori perfezioni esistenti in lui, le *virtù* teologali e morali infuse e i doni dello Spirito Santo. Per la visione immediata di Dio erano escluse le virtù della fede e della speranza (quest'ultima relativamente al suo oggetto principale, il possesso di Dio, non relativamente ad oggetti secondari, come ad es. la glo-

rificazione del corpo). Similmente per la sua esenzione dal peccato e dal disordine della concupiscenza, erano escluse le virtù morali del pentimento e del dominio di sè. Il possesso dei doni dello Spirito Santo è attestato in Is. 11, 2 ss. Essi hanno lo scopo di fare dell'anima un docile strumento dello Spirito Santo. Cfr. D. 378 (DS. 731).

Siccome la grazia abituale di Cristo scaturisce dall'unione ipostatica, è evidente che il suo momento iniziale coincide con quello della incarnazione. Pertanto sin da principio Cristo possedette la più grande pienezza della grazia santificante. Cfr. Gv. 1, 14; 3, 34. *S. th.* III, 7, 11.

3. La grazia capitale (gratia capitis).

Da Cristo capo, la grazia santificante scaturisce nei membri del suo Corpo mistico. *Sent. communis.*

Papa Pio XII dichiarò nell'Enciclica *Mystici corporis* (1943): « Da lui scaturisce nel Corpo della Chiesa tutta la luce, con cui i credenti sono illuminati da Dio, e tutta la grazia con cui divengono santi, come è santo egli stesso... Cristo è la causa prima ed efficiente della santità... La grazia e la gloria nascono dalla sua inesausta pienezza » (*l. c.*, p. 216).

La pienezza della grazia di Cristo scaturiente dall'unione ipostatica spiega come la grazia da lui, il Capo, fluisce nei membri del suo Corpo mistico. La grazia « singularis vel personalis » di Cristo diventa così la « gratia capitis ».

Giovanni afferma che il Logos incarnato è pieno di grazia e di verità: « Sì, della pienezza di lui noi tutti abbiamo ricevuto, e grazia su grazia » (Gv. 1, 16). Paolo insegna che Cristo come uomo è il Capo della Chiesa, suo mistico Corpo. Ef. 1, 22-23: « E tutto sottopose sotto i piedi di lui, e dette lui quale capo sopra tutte le cose alla Chiesa, che è il suo corpo ». Cfr. Ef. 4,15-16;

Col. 1, 18; Rom. 12, 4; 1 Cor. 12, 12 ss. Come dal capo fisico l'energia vitale si comunica alle membra del corpo, così da Cristo, il Capo, la forza soprannaturale della grazia passa nei membri del suo Corpo mistico. Cfr. *S. th.* III, 8, 1.

Quanto al modo con cui la grazia fluisce dal Capo nelle membra del Corpo mistico, c'è da osservare che Cristo, come Dio, dà la grazia « auctoritative », cioè di propria autorità, come uomo invece, soltanto « instrumentaliter », cioè come strumento della divinità. Per virtù della divinità egli con le sue azioni umane, specialmente con la passione e la morte, ha guadagnato la grazia (causa meritoria). Come causa strumentale (instrumentum coniunctum) produce nelle singole anime, in via ordinaria, per mezzo dei sacramenti (instrumenta separata), l'effetto della grazia, che proviene da Dio causa principale. Cfr. *S. th.* III, 8, 1 ad 1.

L'attività di Cristo Capo comunicatrice della grazia si estende a tutti i membri del Corpo mistico, sia quelli *attuali* che sono uniti a lui mediante la grazia santificante o almeno mediante la fede, sia anche i *potenziali*, che non sono uniti nè con l'una nè con l'altra, ma hanno tuttavia la possibilità di divenire membri del Corpo mistico. Ne sono esclusi i dannati. Cfr. *S. th.* III, 8, 3.

III. LE PREROGATIVE DELLA POTENZA UMANA DI CRISTO

§ 28. La potenza di Cristo.

L'umanità di Cristo possiede, come strumento del Logos, la potenza di produrre effetti soprannaturali. *Sent. certa.*

Insieme con la propria forza (virtus propria), che ha o da natura o per grazia, l'umanità di Cristo possiede, come strumento del Logos, la forza (virtus instrumentalis) di produrre tutti gli effetti soprannaturali nell'ordine fisico (miracoli) e

nell'ordine morale (santificazione, remissione dei peccati) che servono al fine della redenzione: habuit instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas ordinabiles ad incarnationis finem, qui est instaurare omnia. Per tutte queste azioni la divinità è causa principale, l'umanità di Cristo causa strumentale o ministeriale, ma in un modo singolare, perchè è strumento continuamente congiunto in modo ipostatico con il Logos (instrumentum coniunctum Verbo). Cfr. *S. th.* III, 13, 2.

La Scrittura attesta la cooperazione strumentale dell'umanità di Cristo in numerosi miracoli, per es. mediante il toccamento di un infermo, l'influsso della forza di Cristo sui malati. Lc. 6, 19: « Tutta la folla cercava di toccarlo; perchè usciva da lui una forza che sanava tutti ». Cfr. Lc. 8, 46: « Qualcuno mi ha toccato, perchè ho sentito che una virtù è uscita da me ». Cristo si attribuisce come figlio dell'uomo, cioè secondo la sua umanità, la potenza della remissione dei peccati. Mt. 9, 6: « Il Figlio dell'uomo ha potere di rimettere i peccati sulla terra ». Alla sua carne ed al suo sangue nell'Eucarestia egli attribuisce la forza di dare la vita soprannaturale: « Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, ha la vita eterna » (Gv. 6, 55). Nella preghiera sacerdotale riconosce di aver avuto dal Padre la potestà su ogni uomo: « Secondo il potere che gli (al Figlio) hai dato sopra ogni uomo, col dare la vita eterna a tutti quelli che gli hai dati » (Gv. 17, 2).

I Padri considerano l'umanità di Cristo come strumento della divinità (ὄργανον τῆς θεότητος; cfr. ATANASIO, *Adv. Arianos* or. 3, 31) e attribuiscono per ciò alla carne di Cristo la potenza di dare la vita (σὰρξ ζωοποιός). S. CIRILLO Alessandrino così dice della carne eucaristica di Gesù Cristo: « Siccome la carne del Redentore per la sua unione con la vita essenziale, cioè con il Logos procedente da Dio, è divenuta vivificatrice, abbiamo in noi, quando la riceviamo, la vita »

(*In Ioan.* 6, 55). Cfr. D. 123 (DS. 262). Secondo la dottrina di S. TOMMASO l'efficacia dell'umanità di Cristo è non solo morale, ma anche *fisica* (cfr. *S. th.* III, 8, 1 ad 1). L'efficacia morale consiste nel fatto che l'attività di Cristo come uomo muove la volontà divina a produrre in modo immediato un dato effetto soprannaturale. L'efficacia fisica consiste in ciò che l'umanità di Cristo come strumento del Logos divino produce essa stessa un determinato effetto soprannaturale. Gli scotisti ammettono soltanto una efficacia morale. La tradizione tende piuttosto verso la dottrina tomista.

CAPITOLO SECONDO

I difetti o la passibilità della natura umana di Cristo.

§ 29. La passibilità di Cristo.

1. I difetti corporali.

La natura umana di Cristo era soggetta ai dolori del corpo. *De fide.*

La setta monofisita degli *Aftardoceti*, fondata all'inizio del IV secolo dal Vescovo Giuliano di Alicarnasso, insegnava che il corpo di Cristo a cominciare dall'incarnazione fu ἄφθαρτος (incorruttibile), cioè non soggetto a dissolvimento e a corruttibilità. Questo modo di vedere porta come conseguenza a negare la realtà della passione e della morte di Cristo.

Contrariamente a questa dottrina la Chiesa insegna nei suoi simboli di fede che Cristo (veramente) patì e morì. Il IV Concilio Lateranense ed il Concilio di Firenze pongono espressamente in rilievo non soltanto la realtà dei patimenti di Gesù, ma anche la stessa possibilità sua di patire. D. 429 (DS. 801): secundum humanitatem factus est passibilis et mortalis. D. 708 (DS. 1337): passibilis ex conditione assumptae humanitatis.

Le profezie messianiche del Vecchio Testamento predicono al Messia venturo duri dolori fisici. Is. 53, 4: «Egli si addossò i nostri malanni, e dei nostri dolori si caricò». Cfr. Sal. 21 e 68. Secondo la testimonianza dei vangeli, Cristo era soggetto ai difetti comuni del corpo come la fame (Mt. 4, 2), la sete (Gv. 19, 28), la stanchezza (Gv. 4, 6), il sonno (Mt. 8, 24), le sofferenze e la morte. Le sofferenze di Cristo devono essere di esempio ai credenti (1 Piet. 2, 21).

La convinzione generale dei Padri sulla passibilità di Cristo si manifesta nel loro concorde rifiuto del docetismo. Il nemico più accanito degli aftardoceti fu, da parte cattolica, LEONZIO DI BISANZIO († c. il 543). Solo alcuni Padri, come ILARIO DI POITIERS († 367) ed ESICHIO DI GERUSALEMME († d. il 451) insegnarono che lo stato normale di Cristo era l'impassibilità; la capacità di soffrire gli deriverebbe da una particolare decisione della sua volontà o da un miracolo. L'idea di Ilario fu ancora discussa animatamente dalla teologia della prima scolastica. Alcuni la respingevano come erronea (per es. il discepolo di Abelardo, Hermann), altri la interpretavano benignamente (per es. Pietro Lombardo), altri la difendevano (per es. Filippo di Harvengt), altri ancora affermavano che Ilario stesso avesse ritrattato il suo errore (per es. Stefano Langton).

In Cristo, immune com'era dal peccato originale, i difetti fisici non erano, come per gli altri uomini, conseguenza di quello, ma furono assunti volontariamente da lui *a*) per espiare, in loro vece, i peccati degli uomini, *b*) per manifestare la realtà della sua natura umana, e *c*) per dare agli uomini un esempio di pazienza nel sopportare i dolori e le infermità. Cfr. *S. th.* III, 14, 1. I difetti volontariamente assunti erano però per Cristo naturali, perchè derivanti dalla costituzione stessa della natura umana. Cfr. *S. th.* III, 14, 2.

Il suo compito di Redentore richiedeva soltanto che Cristo assumesse i difetti umani generali che risultano dalla costituzione della natura umana (defectus vel passiones universales sive irreprehensibiles, per es. fame, sete, stanchezza, sensazione di dolore, morte) e non sono in contrasto con la sua

perfezione intellettuale e morale. Difetti particolari (defectus vel passiones particulares sive reprehensibiles, per es. malattie dell'anima e del corpo) sono da escludere. Cfr. *S. th.* III, 14, 4.

2. Le passioni dell'anima.

Si intendono con questo nome i moti o gli affetti dell'appetito sensitivo: « propriissime dicuntur passiones animae affectiones appetitus sensitivi » (*S. th.* III, 15, 4).

L'anima di Cristo fu soggetta alle passioni dell'anima. *Sent. certa.*

Secondo la testimonianza della Scrittura Cristo possedette uno psichismo veramente umano con i relativi affetti, per es. la tristezza (Mt. 26, 37: « cominciò ad essere triste ed angosciato »), la paura (Mc. 14, 33: « cominciò a dar segni di spavento e di angoscia »), l'ira (Mc. 3, 5: « girò con indignazione lo sguardo »; Gv. 2, 15; 11, 33), l'amore (Mc. 10, 21: « lo guardò con amore »; Gv. 11, 36; 19, 26), la gioia (Gv. 11, 15: « io sono per cagion vostra contento »). Egli pianse di commozione guardando la ingrata e impenitente città di Gerusalemme (Lc. 19, 41) e presso il sepolcro dell'amico Lazzaro (Gv. 11, 35); esultò d'allegrezza nello Spirito Santo pensando all'efficacia della grazia di Dio (Lc. 10, 21). Cfr. Ebr. 2, 17; 4, 15; 5, 2.

Le passioni dell'anima appartengono alla natura dell'uomo ed erano per ciò naturali anche per Cristo. Ma in lui, data l'immunità dal disordine della concupiscenza, non potevano inclinare ad oggetti illeciti; nè sorgere senza o contro la volontà, tanto meno travolgere e dominare la ragione. I teologi dicono con GEROLAMO (*In Mt.* 26, 37) che esse erano non passioni vere e proprie ma *propassioni*. I Padri greci le chiamano, a causa della loro immunità da disordine morale πάθη ἀνυπαίτια oppure ἀναμάρτητα. Cfr. GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orth.* III, 20; *S. th.* III, 15, 4.

II.

L' OPERA DEL REDENTORE

(SOTERIOLOGIA)

Dopo aver considerato la Persona del Redentore ci rimane da vedere la sua opera di redenzione del mondo. In tre capitoli studieremo prima la redenzione in generale; poi la sua attuazione mediante l'attività magisteriale, regale e sacerdotale di Cristo; infine il suo termine nella glorificazione del Redentore.

CAPITOLO PRIMO

La Redenzione in generale.

§ 1. Il fine dell'Incarnazione.

Il Figlio di Dio si è fatto uomo per redimere gli uomini. *De fide.*

Il simbolo niceno-costantinopolitano professa: qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis et incarnatus est (D. 86 [DS. 150]).

La Scrittura attesta che Cristo è venuto al mondo per salvare gli uomini e per redimerli dai loro peccati. Il profeta Isaia profetizzò nel Vecchio Testamento: « Egli stesso (Dio) verrà e vi salverà » (35, 4). Il nome Gesù indica il suo compito redentore. Cfr. Mt. 1, 21: « Tu gli porrai nome Gesù; poichè è lui che salverà il suo popolo dai suoi peccati ». L'angelo annunciò la

nascita di Cristo ai pastori di Betlemme con queste parole: « Oggi è nato a voi nella città di Davide il Salvatore » (Lc. 2, 11). Il vecchio Simeone ringrazia Dio per aver potuto vedere il Salvatore di tutti i popoli: « Gli occhi miei hanno visto la tua salvezza, da te preparata a riguardo di tutti i popoli » (Lc. 2, 30). Gesù stesso disse essere suo compito « cercare e salvare ciò che era perduto » (Lc. 19, 10; cfr. Mt. 9, 13). L'Apostolo Paolo compendia l'opera di Cristo nelle parole: « Cristo Gesù venne al mondo per salvare i peccatori » (1 Tim. 1, 15). Similmente Gv. 3, 17: « Dio non ha mandato il Figlio suo nel mondo per condannare il mondo, ma affinchè il mondo sia salvato per opera di lui ».

La Scrittura, almeno per via di accenni, designa come fine ulteriore dell'Incarnazione di Cristo la glorificazione di Dio, che è il fine ultimo e supremo di tutte le opere divine ». Cfr. Lc. 2, 14: « Gloria a Dio nel più alto dei cieli! ». Gesù confessa nella preghiera sacerdotale: « Ti ho glorificato in terra, compiendovi l'opera che mi hai dato a fare » (Gv. 17, 4).

§ 2. Controversia sulla predestinazione condizionata od incondizionata dell'Incarnazione.

Oggetto della controversia tra scotisti e tomisti è la questione se il motivo decisivo dell'incarnazione del Figlio di Dio fu la redenzione dell'umanità, di modo che essa non sarebbe avvenuta se i progenitori non avessero peccato (predestinazione condizionata dell'incarnazione), o la glorificazione di Dio, di modo che il Figlio di Dio per coronare l'opera della creazione si sarebbe fatto uomo anche senza il peccato originale, però con un corpo impassibile (predestinazione incondizionata o assoluta dell'incarnazione). La incarnazione condizionata è insegnata dai tomisti, quella incondizionata dagli

scotisti (già prima di Scoto da Isacco da Ninive [sec. VII], Ruperto di Deutz, Alberto Magno) e da molti teologi moderni.

1. Predestinazione condizionata.

La testimonianza della Scrittura è favorevole all'opinione *tomista* (cfr. *S. th.* III, 1, 3): in numerosi passi infatti essa designa la redenzione degli uomini dal peccato come motivo dell'incarnazione, mentre non menziona mai che questa sarebbe avvenuta anche senza il peccato originale.

I Padri insegnano concordemente che l'incarnazione del Figlio di Dio dipese dal peccato originale degli uomini quale sua condizione. S. AGOSTINO dice: « Se l'uomo non fosse caduto, il figlio dell'uomo non sarebbe venuto... Perchè venne al mondo? Per salvare i peccatori (1 Tim. 1, 15). Non c'era altro motivo di venire » (*Sermo* 174, 2, 2; 7, 8).

2. Predestinazione incondizionata.

L'opinione *scotista* cerca un fondamento scritturale nella dottrina di S. Paolo, per cui l'intera creazione è ordinata a Cristo come fine e capo. Cfr. Col. 1, 15-19. C'è tuttavia da osservare che nei versetti 15-17, in cui Cristo vien presentato come « primogenito di tutta la creazione », creatore di tutte le cose, compreso il mondo angelico, fine della creazione (« tutte le cose mediante lui e per lui sono state create ») e conservatore del mondo, si prescinde completamente dall'incarnazione, sicchè Cristo è il fine della creazione non come uomo, ma come Dio. Come egli è creatore in quanto Dio, così pure in quanto Dio è fine della creazione. La posizione di capo che gli viene attribuita nel versetto 18 relativamente al suo mistico Corpo, la Chiesa, ha il suo fondamento nel fatto della Redenzione. Non è quindi detto che Cristo, nel piano di Dio, dovesse assumere la posizione di capo indipendentemente dal peccato e dalla redenzione. In Ebr. 2, 10 la proposizione relativa « per il quale e per opera del quale ogni cosa esiste », va riferita non a Cristo, ma a Dio Padre.

Le asserzioni della Scrittura, che pongono come fine dell'incarnazione la redenzione dell'umanità, sono dagli scotisti ristrette al presente ordine storico di salvezza creatosi con il peccato, ordine in cui il Figlio di Dio venne al mondo con

un corpo soggetto ai dolori. Rimane tuttavia sorprendente che la Scrittura non faccia parola della venuta, inizialmente prevista, in uno stato di impassibilità.

Dal punto di vista speculativo gli scotisti si appigliano al principio che il fine non dev'essere inferiore al mezzo che serve al fine. Pertanto l'incarnazione, la suprema di tutte le opere divine, non potrebbe essere determinata in prima linea dal fine di salvare le creature peccatrici. Rispondono i tomisti che la redenzione fu sì il prossimo, ma non l'ultimo e supremo fine dell'incarnazione.

Agli scotisti sembra inoltre sconveniente che il peccato tanto odiato da Dio, sia divenuto occasione per la più stupenda manifestazione di Dio. I tomisti vedono in ciò una prova ancor più grande dell'amore e della misericordia divina: O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem! (*Exultet* della Vigilia di Pasqua).

Secondo l'opinione scotista tutta la grazia, non solo quella dell'uomo caduto, ma anche quella dell'uomo nello stato paradisiaco e quella degli angeli, deriva dal merito dell'uomo Dio. In tal modo Cristo assume nel piano divino una posizione centrale dominante tutte le cose.

L'opinione tomista è più modesta di quella scotista, ma sembra aver un maggior riscontro nelle fonti della fede.

§ 3. Concetto e possibilità della Redenzione per opera di Cristo.

1. Concetto della Redenzione.

Occorre distinguere tra redenzione in senso *oggettivo* e in senso *soggettivo*. La prima è l'opera stessa del Redentore, la seconda (chiamata anche giustificazione) è l'attuazione della redenzione nei singoli uomini, ossia la distribuzione dei frutti della redenzione agli stessi.

L'opera redentrice di Cristo aveva per fine la liberazione dell'umanità dalla miseria del peccato. Ma il peccato è secondo la sua essenza un distacco da Dio (aversio a Deo) e un attacco alle creature (conversio ad creaturam); pertanto l'effetto della redenzione deve consistere nel distaccare dalla

creatura e nell'unire a Dio (cfr. Col. 1, 13). Dal lato *negativo* essa è la liberazione dal dominio del peccato e dei mali che lo accompagnano (schiavitù del demonio e della morte). Come tale vien detta ἀπολύτρωσις, redemptio = riscatto in senso stretto. Cfr. Rom. 3, 24; 1 Cor. 1, 30; Ef. 1, 7; Col. 1, 14; Ebr. 9, 15. Dal lato *positivo* è la restaurazione dello stato di unione soprannaturale con Dio distrutto con il peccato. Come tale vien detta καταλλαγή, reconciliatio, riconciliazione. Cfr. Rom. 5, 10; 2 Cor. 5, 18 ss.; Col. 1, 20.

La redenzione obbiettiva fu compiuta dall'attività magisteriale e pastorale o regale di Cristo, ma principalmente dalla soddisfazione vicaria e dal merito del suo sacrificio sulla croce. La soddisfazione riparò l'offesa fatta a Dio col peccato ristabilendone l'onore leso. Il merito di Cristo acquistò tutte le grazie soprannaturali che vengono partecipate nella redenzione soggettiva.

2. Possibilità della Redenzione.

La possibilità della redenzione per via della soddisfazione e del merito di Cristo è fondata nella costituzione divino-umana di Cristo stesso, che lo ha reso capace di mediazione tra Dio e gli uomini. 1 Tim. 2, 5-6: « C'è un solo Dio e anche un solo mediatore tra Dio e gli uomini, un uomo, Cristo Gesù, il quale diede se stesso mezzo di riscatto per tutti ». Ebr. 9, 15: « E per questo è mediatore di una nuova alleanza ». Cfr. D. 143, 711, 790 (DS. 293, 1347, 1513).

L'uomo-Dio Gesù Cristo è dal punto di vista ontologico e morale, cioè nell'ordine dell'essere e dell'azione, il mediatore *naturale* e come tale *unico* tra Dio e gli uomini. La mediazione soprannaturale fondata nella grazia (Mosè secondo Deut. 5, 5, i profeti e gli Apostoli, i sacerdoti dell'Antico e del Nuovo Testamento, gli angeli e i santi) è incompleta e subordinata all'unica mediazione naturale di Cristo. Cristo esercitò ed esercita la sua attività mediatrice con le azioni della sua natura umana (homo Christus Iesus). In virtù della distinzione reale delle due nature è possibile che egli, come uomo, compia

gli atti mediatori e, come Dio, li accetti. Resta così eliminata l'obbiezione che Cristo sia mediatore tra sè e gli uomini, cosa che contraddice al concetto di mediatore. Cfr. *S. th.* III, 26, 1-2.

§ 4. Necessità e libertà della Redenzione.

1. Necessità da parte dell'uomo.

L'uomo caduto non può redimersi da sè. *De fide.*

Il Concilio di Trento insegna che gli uomini caduti « erano tanto servi del peccato e sotto il potere del demonio e della morte, che non solo i gentili con le forze della natura (per vim naturae), ma nemmeno i giudei con lettera della legge (per litteram Legis Moysis) potevano liberarsi e risorgere » (D. 793 [DS. 1521]). Solo un libero atto dell'amore divino poteva ristabilire l'ordine soprannaturale distrutto dal peccato (necessità assoluta della redenzione).

Sono contro il dogma della Chiesa il *pelagianesimo*, che attribuisce alla libera volontà la forza di redimersi da sola, e il *razionalismo* moderno con le sue varie teorie di autoredenzione. Cfr. Vat. II, Decr. *Ad Gentes*, n. 8.

L'Apostolo Paolo insegna nella lettera ai Romani che tutti gli uomini, Giudei e Gentili, sono soggetti alla maledizione del peccato e che vengono giustificati per un dono del tutto libero dell'amore divino mediante l'azione redentrice di Cristo. Rom. 3, 23-24: « Poichè tutti peccarono e sono privati della gloria di Dio (grazia santificante); ma ora sono giustificati gratuitamente per la grazia di Dio mediante la redenzione che è in Cristo Gesù ».

La dottrina dei Padri è espressa da S. AGOSTINO, il quale dice che gli uomini « han potuto vendersi, ma non han potuto riscattarsi »: vendere se potuerunt, sed redimere non potuerunt (*Enarr. in Ps.* 95, 5).

La ragione intrinseca dell'assoluta necessità della redenzione degli uomini caduti sta, da un lato, nell'infinità della colpa e, da un altro, nell'assoluta soprannaturalità dello stato di grazia. Come atto di una creatura (offensa Dei activa), il peccato è certamente finito; ma, come offesa recata a Dio infinito (offensa Dei passiva), è infinito e richiede pertanto un'espinzione di infinito valore. Una tale espiazione non può essere offerta da un semplice uomo.

2. Libertà da parte di Dio.

a) Dio non era in nessun modo costretto a redimere gli uomini. *Sent. certa.*

La redenzione è un liberissimo atto di amore e di misericordia di Dio (libertas contradictionis). Se già costituisce un libero dono dell'amore divino l'elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale, tanto più lo è il ristabilimento della comunione di vita soprannaturale con Dio, distrutta per mezzo del peccato grave.

L'Apostolo Paolo comincia la lettera agli Efesini con un inno alla grazia di Dio che si manifesta così magnificamente nella redenzione per opera di Cristo. Egli designa la redenzione come « il mistero della sua (di Dio) volontà, che egli si è compiaciuto di rivelarci » (Ef. 1, 9). Cfr. Ef. 2, 4 ss.

S. ATANASIO dice che la redenzione è necessaria per l'onore e la dignità di Dio (*Or. de incarn. Verbi* 6); ma tale necessità va intesa nel senso di una grande convenienza, poichè altrove egli afferma apertamente la gratuità della redenzione. S. ANSELMO DI AOSTA (*Cur Deus homo* II, 4-5) parla di una necessità fondata nell'immutabile libero decreto divino di beatificare gli uomini: se Dio, nonostante la previsione del pec-

cato, ha deciso dall'eternità di creare e beatificare l'uomo, ne deriva che, avvenuto il peccato, la redenzione è necessaria (necessitas consequens).

b) L'incarnazione, anche supposto che Dio volesse la redenzione, non era assolutamente necessaria. *Sent. communis.*

S. TOMMASO insegna con S. AGOSTINO (*De agone christ.* 11, 12) contro S. ANSELMO DI AOSTA (*Cur Deus homo* II, 6-7) che Dio, data la sua onnipotenza, poteva redimere gli uomini in molti altri modi (libertas specificationis). *S. th.* III, 1, 2. Sarebbe sminuire l'onnipotenza, la sapienza e la misericordia divina supporre che l'incarnazione sia l'unico mezzo possibile per redimere gli uomini. Dio senza ledere la sua giustizia potrebbe concedere al peccatore pentito, anche senza soddisfazione o con soddisfazione inadeguata, perdono e grazia.

c) Nell'ipotesi che Dio volesse una soddisfazione adeguata, era senza dubbio necessaria l'incarnazione di una persona divina. *Sent. communis.*

L'offesa infinita di Dio che è insita nel peccato grave non può essere completamente compensata se non mediante un atto infinito di riparazione; ora tale atto non può essere compiuto se non da una persona divina. Per questo si può parlare di una necessità *ipotetica* (condizionata) dell'incarnazione.

In senso più lato si può anche parlare di una necessità di convenienza (necessitas congruentiae), in quanto l'incarnazione di una persona divina costituisce il mezzo più adatto per la redenzione, poichè manifesta nel modo più efficace le perfezioni di Dio ed offre i più validi motivi allo sforzo dell'uomo verso la sua perfezione religioso-morale. *S. th.* III, 1, 1-2.

CAPITOLO SECONDO

L'attuazione della Redenzione.

Cristo redense il mondo esercitando la triplice funzione di Maestro o Profeta, di Pastore o Re, di Sacerdote. Si allude a tali funzioni o uffici in Gv. 14, 6: « Io sono la via e la verità e la vita ». Gesù è la *verità* in quanto come Maestro rivela i misteri concernenti la salvezza; è la *via* in quanto come Re dirige, guida l'umanità verso questa salvezza; è la *vita* in quanto come Sacerdote riconcilia con Dio e dona la grazia che è la salvezza stessa.

I. L'UFFICIO DI CRISTO MAESTRO

§ 5. Il Magistero di Cristo.

1. Suo valore soteriologico.

Questo valore emerge dal fatto che l'ignoranza religiosa è una conseguenza del peccato, entrato nel mondo per seduzione del demonio, il padre della menzogna (Gv. 8, 44). Cfr. Rom. 1, 18 ss.; Gv. 1, 5; 3, 19. Il Redentore, che è venuto « per distruggere le opere del demonio » (1 Gv. 3, 8) e per liberare gli uomini dalla sua schiavitù, dovette in primo luogo rimuovere le tenebre dello spirito derivanti dal peccato e portare la luce della vera conoscenza. Cristo attesta la forza liberatrice della verità con le parole: « La verità vi farà liberi » (Gv. 8, 32).

2. Sua realtà secondo la Scrittura e la Tradizione.

Cristo è il supremo profeta promesso nell'Antico Testamento e l'assoluto maestro dell'umanità. *Sent. certa.*

La profezia di Mosè in Deut. 18, 15: « Un profeta simile a me ti farà sorgere il Signore, tuo Dio, dal seno,

di mezzo ai tuoi fratelli; lui dovrete ascoltare », vien nel Nuovo Testamento riferita a Cristo. Cfr. Atti 3, 22; Gv. 1, 45; 6, 14.

Cristo stesso si definisce la luce del mondo (Gv. 8, 12; 12, 46), si chiama la verità (Gv. 14, 67; 8, 40), ritiene come uno dei suoi compiti essenziali proclamare la verità (Gv. 18, 37; 8, 40), accetta il titolo di « Maestro e Signore » (Gv. 13, 13) e pretende di essere l'« unico maestro » degli uomini: « Non fatevi chiamare maestri, perchè uno è vostro maestro, Cristo » (Mt. 23, 10). Consapevole della singolarità e insostituibilità del suo magistero, Cristo lo trasmette anche ad altri perchè continui sempre (Mt. 29, 19; Mc. 16, 15). Il suo insegnamento esercitava un potente fascino su quelli che l'ascoltavano: « Nessuno ha mai parlato come parla quest'uomo » (Gv. 7, 46; Mc. 1, 22).

Paolo vede in Cristo l'ultimo e supremo rivelatore. Ebr. 1, 1: « Dio dopo aver già anticamente parlato ai nostri padri per mezzo dei profeti molte volte in diversi modi, ultimamente ha parlato a noi mediante il Figlio ».

I Padri esaltano Cristo come maestro della verità. IGNAZIO DI ANTIOCHIA († c. 107) lo chiama « la bocca infallibile, per mezzo della quale il Padre ha veramente parlato » (*Rom.* 8, 2); « nostro unico maestro » (*Magn.* 9, 1). Specialmente gli *apologisti* più antichi accentuano la trascendenza della dottrina cristiana su ogni umana sapienza, poichè rivelata e garantita dal Logos incarnato, la sapienza divina apparsa in figura umana. Cfr. GIUST., *Apol.* II, 10.

La più profonda ed ultima ragione della eccezionale autorità magisteriale di Cristo consiste nell'unione ipostatica.

II. L'UFFICIO REGALE DI CRISTO

§ 6. La regalità di Cristo.

1. Suo valore soteriologico.

L'ufficio regale di Cristo ha il compito di mostrare agli uomini sviati dal peccato la retta via verso il loro fine soprannaturale. Mentre il magistero si rivolge alla ragione annunciando la verità divina, l'ufficio regale si volge alla volontà inculcando i postulati della legge divina e richiedendo l'obbedienza verso i comandamenti di Dio.

2. Sue funzioni.

La regalità comprende il potere legislativo, giudiziario ed esecutivo. Pertanto l'attività di Cristo Re si esplica nel dare leggi, nel giudicare gli uomini, cui segue subito l'esecuzione del giudizio.

Cristo legislatore e giudice degli uomini. *De fide.*

Il Concilio di Trento dichiarò contro la dottrina di Lutero, secondo cui il Salvatore non avrebbe imposto comandamenti, ma unicamente fatto promesse, che Cristo è non solo nostro redentore, ma anche nostro legislatore: si quis dixerit, Christum Iesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui oboediant, A.S. (D. 831 [DS. 1571]).

I simboli di fede attestano la regalità di Cristo glorificato e il suo ritorno per il giudizio universale. Il simbolo apostolico professa: sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis, inde venturus est iudicare vivos et mortuos. Il simbolo niceno-costantinopolitano proclama la durata eterna del regno di Cristo: cuius regni non erit

finis (D. 86 [DS. 150]). Pio XI stabilì nel 1925 con l'Enciclica *Quas primas* una festa in onore di Cristo Re (D. 2194 ss. [DS. 3676]).

Il Nuovo Testamento conferma le profezie del Vecchio circa la *regalità* del Messia (cfr. Sal. 2; 44; 71; Is. 9, 6-7; Dan. 7, 13 s.). L'angelo Gabriele annuncia: « A lui darà il Signore Iddio il trono di Davide suo Padre, e regnerà sulla casa di Giacobbe in eterno, ed il suo regno non avrà fine » (Lc. 1, 32-33). Cristo si professa re davanti a Pilato. Alla domanda di Pilato: « Dunque tu sei re? », egli risponde affermativamente: « Tu l'hai detto: io sono re » (Gv. 18, 37); ma nello stesso tempo accentua il carattere sovraterreno del suo regno: « Il mio regno non è di questo mondo » (Gv. 18, 36; cfr. Gv. 6, 15; Mt. 22, 21). Il suo potere regale abbraccia cielo e terra: « A me fu dato ogni potere in cielo e sulla terra » (Mt. 28, 18). Giovanni chiama Cristo nell'Apocalisse « Principe dei re della terra » (1, 5), « Re dei re e Signore dei signori » (19, 16).

Cristo ha esercitato il potere *legislativo* specialmente proclamando le leggi fondamentali del suo regno (discorso della montagna) e organizzando il regno di Dio sulla terra, la Chiesa. Decide con autorità sulla obbligazione della legge mosaica, dà il nuovo comandamento dell'amore (Gv. 13, 14; 15, 12) e richiede la stretta osservanza dei suoi precetti (Gv. 14, 15; 15, 10; Mt. 28, 20).

Al supremo potere legislativo corrisponde il supremo potere *giudiziario*. Gesù attesta: « Il Padre non giudica nessuno, ma ha rimesso ogni giudizio al Figlio » (Gv. 5, 22). Il giudizio pronunciato dal Figlio dell'uomo vien subito eseguito: « Questi (i cattivi) andranno al castigo eterno, e i giusti alla vita eterna » (Mt. 25, 46).

I Padri, in accordo con le profezie dell'Antico Testamento, e con l'attestazione di Cristo stesso, gli conferiscono il titolo di re. Cfr. il *Martirio di Policarpo* 9, 3; 17, 3; IRENEO, *Adv. Haer.* I, 10, 1. Già all'inizio del II secolo si constata un'interpolazione cristiana al Sal. 95, 10: Dominus regnavit a ligno. Cfr. la *Lettera di Barnaba* 8, 5; GIUSTINO, *Apol.* I, 41; *Dial.* 73. Il Signore che regna dal legno (della croce) è Cristo, il re.

Nell'Enciclica *Quas primas* PIO XI insegna che Cristo, per l'unione ipostatica, possiede non solo un potere indiretto, ma anche diretto sul temporale anche se, durante la vita terrena, non ne ha fatto uso (D. 2196 [DS. 3679]).

III. L'UFFICIO DI CRISTO SACERDOTE

Secondo la dottrina dei razionalisti moderni l'attività redentrice di Cristo ha solo un valore pedagogico perchè si limiterebbe alla sua dottrina e al suo esempio, dai quali l'uomo deve essere spinto all'autoredenzione. Perciò l'opera di Cristo offre esclusivamente un aiuto alla redenzione personale.

Secondo la dottrina che risulta dalle fonti della fede Cristo non ha solo portata agli uomini una nuova conoscenza di Dio e della sua volontà, ma ha anche colmato l'abisso apertosi tra Dio e gli uomini ad opera del peccato. Questa riconciliazione oggettiva dell'uomo caduto con Dio, Cristo l'ha operata con la sua attività di Sacerdote.

§ 7. Realtà del sacerdozio di Cristo.

L'Uomo-Dio Gesù Cristo è sommo sacerdote. *De fide.*

Il Concilio di Efeso (431) insegna con S. Cirillo di Alessandria che « lo stesso Logos divino si è fatto nostro sommo sacerdote, quando si fece carne e uomo come

noi » (D. 122 [DS. 261]). Il sacerdozio quindi gli spetta secondo la natura umana. Il Concilio di Trento dichiarò: oportuit... sacerdotem alium secundum ordinem Melchisedech surgere, Dominum nostrum Iesum Christum (D. 938 [DS. 1739]).

Il Vecchio Testamento preannuncia il sacerdozio di Cristo nel Sal. 109, 4: « Il Signore ha giurato e non se ne pentirà: Tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedec ». Il carattere messianico di queste parole è confermato da Mt. 22, 42 ss. e Ebr. 5, 6; 7, 17; 17, 21.

La Lettera agli Ebrei contiene una trattazione formale sul sacerdozio di Cristo (3, 1; 4, 14 ss.; 7, 1 ss.). L'autore dimostra che in Cristo si verificarono tutte le proprietà essenziali del sacerdozio. « Ogni pontefice infatti, preso di tra gli uomini è costituito a pro degli uomini in tutto ciò che riguarda Dio, perchè offra doni e sacrifici per i peccati » (5, 1). Cristo ha comune con noi la natura umana, cosicchè può compatire le nostre infermità (4, 15); fu chiamato al sacerdozio da Dio (5, 5-6); divenne, per tutti gli uomini che l'obbediscono, autore di salvezza eterna (5, 9) in quanto offrì se stesso come vittima sulla Croce (7, 27; 9, 28).

Il sacerdozio di Cristo trascende quello levitico del Vecchio Testamento, come appare già dal rapporto di Melchisedec, tipo di Cristo, con Abramo (7, 1). Cristo, secondo Sal. 109, 4, fu investito dell'ufficio sacerdotale, per mezzo di un giuramento di Dio (7, 20); egli possiede un sacerdozio imperituro (7, 23); egli è santo, innocente, incontaminato, segregato dai peccatori (7, 26); egli è il figlio di Dio in eterno perfetto (7, 28); ha cancellato una volta per sempre con il suo sacrificio i peccati degli uomini (7, 27).

I Padri ripetono sin dall'inizio i pensieri della Lettera agli Ebrei. CLEMENTE DI ROMA chiama Cristo « il sommo sacerdote delle nostre oblazioni » (*Cor.* 36, 1). IGNAZIO DI ANTIOCHIA dice in relazione al sacerdozio di Cristo: « Degni di venerazione i sacerdoti (dell'Antica Legge), ma molto più degno il sommo sacerdote Gesù Cristo, custode del Santo dei Santi, il solo cui furono affidati i segreti di Dio » (*Filad.* 9, 1). POLICARPO chiama Gesù Cristo « il Pontefice eterno » (*Fil.* 12, 2).

Il sacerdozio di Cristo *ebbe inizio* con l'unione ipostatica. Il vero e proprio compito del sacerdote infatti consiste nella mediazione tra Dio e gli uomini (*S. th.* III, 22, 1); ora la posizione ontologica di mediatore, che è il presupposto per l'esercizio dell'attività mediatrice, appartiene a Cristo proprio a motivo dell'unione ipostatica.

Il sacerdozio di Cristo *dura eternamente*, perchè non viene mai meno la sua dignità sacerdotale fondata sull'unione ipostatica, e perchè anche l'effetto del suo sacerdozio dura in eterno nei redenti che godono la visione beatifica. Anche il sacrificio interiore di Cristo, in quanto consiste in lode e ringraziamento, dura per sempre. Cfr. *S. th.* III, 22, 5.

§ 8. L'esercizio del sacerdozio o il sacrificio di Cristo.

1. Concetto di sacrificio.

La funzione essenzialissima del sacerdozio è il sacrificio. Ebr. 8, 3: « Ogni pontefice infatti viene costituito per offrire doni e sacrifici ». Il Concilio di Trento ha dichiarato: « Il sacrificio e il sacerdozio sono per disposizione divina così strettamente congiunti che esistettero in ogni legge o ordine di salvezza » (D. 957 [DS. 1764]).

Per sacrificio si intende, in senso molto ampio, l'offerta di qualcosa di nostro fatta per un fine buono, specialmente quella che costa rinuncia e abnegazione. Religiosamente parlando, sacrificio in *senso lato* è ogni interiore oblazione di noi stessi a Dio e ogni manifestazione esterna di essa, per es. preghiera, elemosina, mortificazione. Cfr. Sal. 50, 19; 140, 2; Os. 14, 3; Eccli. 35, 4; Rom. 12, 1. In senso *stretto* e *liturgico*

sacrificio è un'azione religiosa esteriore in cui si offre a Dio per mezzo di un legittimo ministro un dono sensibile per riconoscere l'assoluta sovranità e, dal peccato originale in poi, per riconciliarsi con lui. Appartengono dunque al sacrificio liturgico: *a*) l'offerta visibile (res oblata), che rappresenti l'offerente; *b*) il sacrificatore (minister sacrificii), che è autorizzato, come rappresentante della comunità, a presentarsi a Dio; *c*) il fine, che consiste primariamente nel riconoscere la sovranità assoluta di Dio mediante adorazione, ringraziamento e supplica, e secondariamente nella riconciliazione con lui mediante l'espiazione; *d*) l'azione sacrificale (sacrificium visibile) che rappresenta sensibilmente mediante l'offerta del dono il sacrificio interiore (sacrificium invisibile).

2. Il sacrificio di Cristo in croce.

Cristo si è offerto a Dio sulla croce come vera e propria vittima. *De fide.*

Il Concilio di Efeso (431) insegna insieme con Cirillo di Alessandria: « Egli (Cristo) diede se stesso in odore di soavità (cioè come vittima gradevole) a Dio Padre in pro di noi » (D. 122 [DS. 261]). Le definizioni del Concilio di Trento sul sacrificio della Messa presuppongono il carattere sacrificale della morte di Cristo in croce. D. 940 (DS. 1743): qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit. Cfr. D. 938, 951 (DS. 1739 ss., 1754). Avversa questo dogma il razionalismo. Cfr. D. 2038 (DS. 3438).

Secondo Ebr. 8-10 i sacrifici dell'Antico Testamento erano figure o tipi del sacrificio della croce. Il profeta *Isaia* predice non soltanto la morte dolorosa del futuro Messia, ma altresì che egli, come « vittima espiatrice » per i peccati degli uomini, l'accetterà liberamente. Cfr. Is. 53, 7-12. Giovanni Battista, l'ultimo dei profeti, in coincidenza con le profezia di Isaia, vede in Cristo

l'agnello del sacrificio che prende su di sè i peccati di tutti gli uomini, per espiarli. Gv. 1, 29: « Ecco l'agnello di Dio che toglie il peccato del mondo! ».

Il carattere sacrificale della crocifissione è attestato in modo chiaro da S. *Paolo*. Ef. 5, 2: « Cristo vi ha amato e per noi ha dato se stesso come oblazione e sacrificio (προσφορὰν καὶ θυσίαν) a Dio in odore di soavità (come vittima gradevole) ». 1 Cor. 5, 7: « Poichè la nostra Pasqua (= il nostro agnello pasquale), Cristo, è stata già immolata ». Rom. 3, 25: « Lui (Gesù Cristo) Dio prestabilì come mezzo di espiazione (ἱλαστήριον) per la fede nel suo sangue ». Ora il sangue espiatorio è secondo la Bibbia (cfr. Lev. 17, 11) sangue di sacrificio. Ebr. 9, 1 - 10, 18 descrive la superiorità del sacrificio di Cristo in croce sui sacrifici del Vecchio Testamento. 9, 28: « Cristo è stato immolato una volta sola per togliere i peccati di molti ». Cfr. 1 Gv. 2, 2.

Cristo stesso designa la sua morte in croce indirettamente come sacrificio per i peccati degli uomini, quando si serve dei termini sacrificali biblici « dare la vita » e « spargere il sangue ». Mt. 20, 28 (Mc. 10, 45): « Il Figlio dell'uomo non è venuto a esser servito, ma a servire e a dare la sua vita in riscatto per molti ». Istituendo l'Eucarestia, egli si richiama alla propria morte. Lc. 22, 19: « Questo è il mio corpo che per voi è dato ». Mt. 26, 28: « Questo è il sangue mio, il sangue del patto, che è sparso per molti in remissione dei peccati ».

I Padri sin dall'inizio considerano la morte di Cristo in croce come un sacrificio compiuto per i peccati dell'umanità. L'autore della *Lettera di Barnaba* (7, 3) dice: « Egli stesso per i nostri peccati volle offrire in sacrificio il ricettacolo del suo spirito (il suo corpo), affinchè si compisse anche la figura

(di Cristo) manifestata in Isacco offerto sull'altare ». Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Pedagogo* I, 5, 23, 1; AGOSTINO, *De civ. Dei* X, 20; *De Trin.* IV, 14, 19.

La ragione prova che la morte di Cristo in croce ha vero carattere sacrificale poichè realizza tutte le esigenze del sacrificio cultuale. Anzitutto, Cristo per la sua natura umana è insieme sacerdote e vittima del sacrificio; inoltre per la sua natura divina ne è pure, unitamente al Padre e allo Spirito Santo, il destinatario; infine c'è l'azione sacrificale consistente nel fatto che Cristo, nella più perfetta oblazione interiore di sè al Padre, diede volontariamente la propria vita, tollerando morte violenta sebbene fosse in potere di impedirla. Cfr. Gv. 10, 18.

§ 9. Il valore soteriologico del sacrificio di Cristo: riscatto e riconciliazione.

Benchè tutte le azioni di Cristo abbiano per noi valore di salvezza e formino insieme l'opera totale della redenzione, tuttavia l'apice di questa fu raggiunto nel sacrificio della croce. La morte in croce è perciò prevalentemente, ma non esclusivamente, la causa efficiente della nostra redenzione.

1. Dottrina della Chiesa.

Mediante la morte in croce Cristo ci ha riscattati e riconciliati con Dio. *De fide.*

Il Concilio di Trento dichiara: « Il nostro Dio e Signore (Gesù Cristo) volle immolarsi al Padre una sola volta sull'altare della croce, per operare un'eterna *redenzione* in loro (uomini) favore » (D. 938 [DS. 1740]). Lo stesso Concilio dice dell'unico mediatore Gesù Cristo: « che nel suo sangue ci ha riconciliato con Dio, facendosi per noi giustizia, santificazione e redenzione » (1 Cor. 1, 30). (D. 790 [DS. 1513]).

2. Testimonianza delle fonti della fede.

a) Cristo considera l'offerta della sua vita come «*prezzo di riscatto* per molti» (λύτρον ἀντὶ πολλῶν; Mt. 20, 28; Mc. 10, 45). Concordemente anche Paolo insegna che Cristo si offerse come prezzo di riscatto per gli uomini e che l'effetto della sua morte fu la nostra redenzione. 1 Tim. 2, 6: «il quale diede se stesso come prezzo del riscatto (ἀντίλυτρον) per tutti». Rom. 3, 24: «Essi sono giustificati gratuitamente per la grazia di lui, mediante la redenzione (διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως) che è in Cristo Gesù». Cfr. Ef. 1, 7; Col. 1, 14; 1 Cor. 6, 20; 1 Piet. 1, 18; Ap. 5, 9. La schiavitù, dalla quale Cristo ha riscattato gli uomini mediante la sua morte, è quella del peccato (Tit. 2, 14: «Egli si è dato per noi, per riscattarci da ogni iniquità»; cfr. Ef. 1, 7; Col. 1, 14; Ebr. 9, 12 ss.), quella della legge mosaica (Gal. 3, 13: «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge»; cfr. Gal. 4, 5; Rom. 7, 1 ss.), quella del demonio (Col. 1, 13: «Ci ha strappati dal potere delle tenebre»; cfr. 2, 15; Ebr. 2, 14) e quella della morte (2 Tim. 1, 10: «Ha distrutto la morte»; cfr. Ebr. 2, 14).

b) Cristo accenna al valore *riconciliativo* del suo sacrificio istituendo l'Eucarestia: «Questo è il sangue mio, il sangue del patto, che è sparso per molti in remissione dei peccati» (Mt. 26, 28). Paolo attribuisce alla morte di Cristo la riconciliazione dei peccatori con Dio, cioè il ristabilimento dei rapporti originali di figliolanza e di amicizia con lui. Rom. 5, 10: «Mentre eravamo nemici, con la morte del Figlio suo fummo riconciliati con Dio». Col. 1, 20: «(Gli piacque) per mezzo suo (di Cristo) di riconciliare con sè tutte le cose, stringendo legami di pace per il sangue della

croce di lui ». Cfr. 2 Cor. 5, 10; Ef. 2, 13 ss.; 1 Piet. 3, 18; 1 Gv. 1, 7; 2, 2; 4, 10.

I Padri da principio ripetono i concetti biblici fondamentali del riscatto e della riconciliazione. IRENEO rifacendosi espressamente al passo della Lettera agli Efesini (1, 7, 13 ss.) scrive: « Per la sua comunanza con noi (quella della carne e del sangue) il Signore riunì l'uomo con Dio, riconciliandoci mediante il corpo della sua carne e riscattandoci con il suo sangue » (*Adv. haer.* V, 14, 3).

3. Insufficienti teorie patristiche sulla redenzione.

Nell'epoca patristica, col tentativo di spiegare speculativamente il dogma, sorsero diverse teorie della redenzione.

a) IRENEO DI LIONE († c. 202) elaborò la cosiddetta teoria della *ricapitolazione* o teoria mistica della redenzione, la quale fondandosi su Ef. 1, 10 (ἀνακεφαλαιώσασθαι = ricapitolare; nella Volgata: instaurare) insegna che Cristo, come secondo Adamo, ha ricapitolato in sè tutto l'umano genere, l'ha santificato e riunito a Dio. Il che si è compiuto, in linea di principio, già con la stessa incarnazione. Accanto a questa teoria che attribuisce alla passione e alla morte di Cristo solo un valore subordinato, Ireneo presenta anche la dottrina paolina del riscatto e della riconciliazione mediante la morte in croce (*Adv. Haer.* III, 16, 9; IV, 5, 4; V, 1, 1-2; 14, 2-5; 16, 3; 17, 1).

b) ORIGENE († 254) trasformò la dottrina paolina della liberazione dal potere del demonio in una strana *teoria del riscatto*, nient'affatto biblica, insegnando che il diavolo a causa del peccato di Adamo aveva acquistato un formale diritto di proprietà sugli uomini. Per liberarli dal suo dominio, Cristo gli offrì la sua vita come prezzo del riscatto. Ma il diavolo fu ingannato perchè non potè aver lungo dominio sul Cristo morto. Infatti Cristo risuscitò a nuova vita ed egli perdette per sempre il suo impero sull'umanità. Altri spiegavano che il demonio perse il suo diritto di proprietà sugli uomini avendo preteso di estenderlo illegalmente anche a Cristo. Accanto però a simile spiegazione aberrante e molto diffusa, continua solennemente negli scritti dei Padri la dottrina biblica della riconciliazione con Dio mediante la morte

in croce. Il supposto diritto di proprietà del demonio sull'umanità decaduta fu energicamente impugnato da S. Anselmo.

§ 10. La soddisfazione vicaria di Cristo.

1. Concetto.

Soddisfazione in generale è l'appagamento di un bisogno. In senso più ristretto è la *riparazione di un'offesa:* satisfactio nihil aliud est quam iniuriae alteri illatae compensatio (*Cat. Rom.* II, 5, 59). E la riparazione si fa con un'opera che compensi il torto recato. Se l'opera per il suo intrinseco valore compensa pienamente la gravità della colpa secondo le esigenze della giustizia, la soddisfazione è adeguata e piena (satisfactio condigna, aequivalens sive ad aequalitatem iustitiae); se invece non corrisponde alla gravità della colpa, e viene accolta come bastevole solo per benigna accondiscendenza, la soddisfazione è inadeguata o congrua (satisfactio congrua sive ad benignitatem condonantis). Se la soddisfazione è resa non dall'offensore stesso, ma da un altro in sua vece, è vicaria (satisfactio vicaria).

2. Realtà della soddisfazione vicaria di Cristo.

Mediante la sua passione e morte Cristo rese a Dio soddisfazione vicaria dei peccati degli uomini.
Sent. fidei proxima.

Il Concilio di Efeso insegna, seguendo Cirillo di Alessandria: « Se qualcuno dice che egli (Cristo) si è offerto in sacrificio per se stesso e non invece solamente per noi, sia scomunicato » (D. 122 [DS. 261]). Il Concilio di Trento parla di Gesù Cristo: qui sua sanctissima passione in ligno crucis... pro nobis Deo Patri satisfecit (D. 799 [DS. 1529]). Il Concilio Vaticano I si era proposto di definire formalmente come dogma la dottrina della soddisfazione vicaria di Cristo (Coll. Lac. VII, 566).

La Scrittura contiene la dottrina della soddisfazione vicaria non verbalmente, ma quanto alla cosa. *Isaia* (53, 4 ss.) profetizza a proposito del servo di Dio, cioè del Messia, che egli, il senza peccato, a cagione dei nostri peccati soffrirà in vece nostra e morirà come un agnello innocente, per ottenerci pace e giustizia. *Cristo* esprime l'idea della soddisfazione vicaria con le parole: « Il Figlio dell'uomo è venuto a dare la sua vita a riscatto per molti » (Mt. 20, 28). « Per le mie pecore do la mia vita » (Gv. 10, 15). Anche in *Paolo* emerge chiaramente il pensiero dell'azione espiatrice vicaria. 2 Cor. 5, 21: « Colui che non conobbe peccato, per noi (Dio) lo stabilì come peccato, affinchè diventassimo giustizia di Dio in lui ». Gal. 3, 13: « Cristo ci ha riscattato dalla maledizione della legge essendo divenuto egli stesso maledizione per noi ». Secondo Rom. 3, 25 nell'esigere il sacrificio espiatorio vicario di Cristo si manifesta la giustizia di Dio: « per dimostrare la sua giustizia ». Cfr. 1 Piet. 2, 24; 3, 18.

Sin dall'inizio i Padri conoscono l'idea dell'azione espiatrice vicaria di Cristo. CLEMENTE DI ROMA, discepolo degli Apostoli, osserva: « Per l'amore che ebbe per noi, Gesù Cristo nostro Signore docile alla volontà di Dio diede per noi il suo sangue, la sua carne per la nostra carne, la sua anima per la nostra anima » (*Cor.* 49, 6). Cfr. la *Lettera a Diogneto* 9, 2.

ANSELMO DI AOSTA († 1109) nel suo dialogo « Cur Deus homo » ha approfondito speculativamente le idee della Scrittura e della Tradizione sulla soddisfazione vicaria, elaborando una teoria sistematica sulla redenzione. Mentre i Padri nello spiegare l'opera redentrice di Cristo partivano più dalla considerazione delle conseguenze del peccato che non dalla colpa e perciò davano forte rilievo al lato negativo della redenzione, cioè al riscatto dalla servitù del peccato e del demonio, Anselmo partì dalla considerazione della colpa. Questa, essendo offesa di Dio, è infinita e richiede perciò un'espiazione infinita. Ma un'espiazione infinita non può essere data se non da una

persona divina, la quale per poter rappresentare gli uomini, deve essere contemporaneamente uomo; quindi Dio-Uomo.

3. Valore intrinseco della soddisfazione di Cristo.

a) La soddisfazione vicaria di Cristo è adeguata o piena per suo intrinseco valore. *Sent. communis.*

Quando la Scrittura designa il sangue prezioso di Cristo o l'offerta della sua vita come riscatto o prezzo di riscatto per i nostri peccati, l'idea si fonda sull'equivalenza tra l'azione espiatrice ed il peccato. Cfr. 1 Piet. 1, 19; 1 Cor. 6, 20; 1 Tim. 2, 6.

La ragione intrinseca della adeguatezza della soddisfazione di Cristo risiede nell'unione ipostatica per cui le sue azioni sono azioni della persona stessa del Logos e quindi di valore infinito, e sufficienti, per conseguenza, a compensare l'offesa infinita che il peccato ha recato a Dio. Secondo l'opinione degli *scotisti* e dei *nominalisti* la soddisfazione fu sufficiente solo per una benevola accettazione da parte di Dio (teoria dell'accettazione).

b) La soddisfazione di Cristo è sovrabbondante, cioè il valore positivo della espiazione è maggiore di quello negativo del peccato. *Sent. communis.*

Papa CLEMENTE VI dichiarò nella bolla *Unigenitus Dei Filius* del 1343 che Cristo ha versato copiosamente il suo sangue, quasi un profluvio, benchè una sola piccola goccia fosse già sufficiente, per l'unione ipostatica con il Logos, alla redenzione di tutto il genere umano (550).

S. Paolo nel parallelo tra Adamo e Cristo (Rom. 5, 12 ss.) afferma che i frutti della redenzione proveniente da Cristo superano di gran lunga quelli del peccato derivanti da Adamo. Vers. 20: « Ma dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia ».

S. CIRILLO DI GERUSALEMME dice: « Non è l'iniquità dei peccatori grande quanto la giustizia di colui che moriva per noi. Noi non abbiamo peccato tanto, quanto egli è giusto; Egli che dette la vita per noi » (*Cat.* 13, 33). Cfr. GIOV. CRISOSTOMO, *In Rom.* hom. 10, 2.

4. Valore universale della soddisfazione di Cristo.

a) **Cristo è morto non soltanto per i predestinati.** *De fide.* **Cristo è morto non solo per i credenti, ma per tutti gli uomini senza eccezione.** *Sent. fidei proxima.*

Papa Innocenzo X condannò come eretica (1653) la proposizione secondo cui Cristo è morto soltanto per la salvezza dei predestinati (D. 1096 [DS. 2006]). Papa Alessandro VIII respinse nel 1690 quella secondo cui Cristo si è offerto a Dio come vittima solo per i credenti (pro omnibus et solis fidelibus; D. 1294 [DS. 2304]). Il Concilio di Trento ha dichiarato: « Iddio Padre mandò il suo Figlio Gesù Cristo agli uomini, affinchè redimesse i giudei che erano sotto la legge, e i gentili che non seguivano la giustizia la comprendessero e tutti ricevessero l'adozione di figli. Dio stabilì Lui vittima di propiziazione... per i peccati di tutto il mondo » (D. 794 [DS. 1522]). Cfr. D. 319, 795 (DS. 624, 1523).

La Scrittura insegna senza possibilità di equivoco l'universalità dell'azione redentrice e quindi indirettamente della soddisfazione di Cristo. 1 Gv. 2, 2: « Lui stesso (Cristo) è propiziazione per i nostri peccati; non solo per i nostri, ma anche per quelli del mondo intero ». Cfr. Gv. 3, 16-17; 11, 51-52. 2 Cor. 5, 15: « Egli è morto per tutti ». 1 Tim. 2, 6: « Egli diede se stesso qual prezzo di riscatto per tutti ». Cfr. Rom. 5, 18.

I Padri anteriori alla controversia pelagiana insegnano concordemente la universalità della volontà salvifica di Dio, come pure della passione espiatrice vicaria di Cristo. CLEMENTE DI ROMA scrive: « Fissiamo lo sguardo nel sangue di Cristo e riconosciamo quanto sia prezioso presso Dio, suo Padre, giacchè versato per la nostra salvezza, portò a tutto il mondo la grazia del pentimento » (*Cor.* 7, 4). Cfr. IRENEO, *Adv. haer.* III, 22, 4. La Chiesa nel venerdì santo, commemorando la morte redentrice di Cristo, prega per la salvezza di tutti gli uomini.

L'universalità della soddisfazione vicaria di Cristo concerne solo la redentrice *oggettiva:* Cristo ha espiato in modo sufficiente per tutti gli uomini, senza eccezione. L'appropiziazione *soggettiva* dei frutti della redenzione è però dipendente dal compimento di certe condizioni, dalla fede (Mc. 16, 16) e dall'osservanza dei comandamenti (Ebr. 5, 9; 2 Piet. 1, 10). La Scolastica distingue perciò tra *sufficienza* ed *efficacia* della soddisfazione ed insegna che Cristo ha soddisfatto per tutti gli uomini « secundum sufficientiam », ma non « secundum efficaciam ». In altre parole: in atto primo la soddisfazione di Cristo è universale, in atto secondo è particolare. Cfr. *S.c.G.* IV, 55.

b) La soddisfazione di Cristo non si estende agli angeli decaduti. *Sent. certa.*

La dottrina contraria di *Origene*, per cui nel ristabilimento di ogni cosa (apocatastasi; cfr. Atti 3, 21) anche gli angeli decaduti saranno liberati dall'inferno in virtù della soddisfazione di Cristo, fu respinta come eretica nel 553 da un Concilio di Costantinopoli (D. 211 [DS. 411]). Essa è in contraddizione con l'eternità delle pene dell'inferno, chiaramente attestata nella Scrittura. Cfr. Mt. 25, 46; 18, 8; 3, 12; 2 Tess. 1, 9.

§ 11. Il merito di Cristo.

1. Concetto.

Il merito è la ricompensa o il premio di un'opera compiuta a favore di un altro. Se la ricompensa è dovuta per giustizia

oppure soltanto per equità, si ha il merito *de condigno* oppure il merito *de congruo*. L'opera redentrice di Cristo è nello stesso tempo soddisfattoria e meritoria, in quanto, da un lato, distrusse il rapporto di debito degli uomini verso Dio e, da un altro lato, fondò un diritto alla ricompensa da parte di Dio.

2. Meritorietà della passione e della morte di Cristo.

Con la passione e con la morte Cristo ha meritato presso Dio. *De fide.*

Il Concilio di Trento insegna che la causa meritoria della giustificazione è Gesù Cristo, che ce l'ha *meritata* mediante la sua santissima passione (qui sua sanctissima passione... nobis iustificationem meruit; D. 799 [DS. 1529]). Il medesimo Concilio dichiara che il peccato originale fu cancellato soltanto per il *merito* di Cristo e che tale *merito* viene applicato ai singoli con il battesimo (D. 790 [DS. 1513]).

La Scrittura non usa il termine « merito », però contiene la dottrina del merito di Cristo oggettivamente. Cfr. Fil. 2, 9: « Per questo motivo (l'ubbidienza fino alla morte) Iddio lo sovresaltò ». Ebr. 2, 9: « Noi vediamo Gesù coronato di gloria e d'onore a causa del patimento della morte ». L'esaltazione è la ricompensa per la sua obbedienza nella passione.

La meritorietà delle azioni di Cristo è, dal punto di vista speculativo, fondata sul fatto che furono realizzate le esigenze di un vero e proprio merito: quelle azioni erano libere, moralmente buone, soprannaturali, furono compiute nello stato di via e in quello di grazia e avevano la divina promessa della ricompensa (Is. 53, 10). Come azioni di una persona divina erano di valore infinito; cfr. D. 552 (DS. 1027): infinita Christi merita. Come tutta la vita di Cristo, e non solo la sua passione e la sua morte, ha valore di soddisfazione, così ha pure valore di merito.

3. Oggetto del merito di Cristo.

a) **Cristo meritò per se stesso lo stato di glorificazione (risurrezione, trasfigurazione del corpo, assunzione al cielo).** *Sent. certa.*

Cfr. Fil. 2, 8-9; Ebr. 2, 9; Gv. 17, 4; Lc. 24, 26; Ap. 5, 12. I Padri latini, riallacciandosi a Fil. 2, 8, parlano del merito dell'umiltà e dell'ubbidienza e chiamano la glorificazione di Cristo ricompensa e premio (retributio, praemium, merces). ILARIO DI POITIERS dice: « Per merito dell'umiltà (ob humilitatis meritum) ora riprendeva nuovamente la forma di Dio in quell'abbassamento che egli aveva assunto » (*In Ps.* 53, 5). S. AGOSTINO osserva: « Per il suo abbassamento meritò di essere esaltato, e l'esaltazione è la ricompensa dell'abbassamento » (Humilitas claritatis est meritum, claritas humilitatis est praemium; *In Ioan.* 104, 3). Cfr. *S. th.* III, 19, 3.

b) **Cristo meritò per gli uomini decaduti tutte le grazie soprannaturali.** *Sent. certa.*

Il *Decretum pro Iacobitis* spiega che « nessuno fu liberato dal potere del demonio se non mediante il *merito* del mediatore Gesù Cristo » (D. 711 [DS. 1347]). Secondo la dottrina del Concilio di Trento « nessuno può essere giustificato, se non gli vengono comunicati i *meriti* della passione di Cristo » (D. 800 [DS. 1530]); cfr. D. 790, 795, 797, 799 (DS. 1513, 1523, 1525, 1528).

È dottrina fondamentale di S. Paolo che la salvezza non può essere ottenuta se non mediante la grazia di Cristo. Cfr. Rom. 3, 24-15; 5, 15 ss.; 7, 24-25; Ef. 2, 4 ss. L'Apostolo Pietro testimoniò al Sinedrio: « In nessun altro vi è salvezza » (Atti 4, 12).

I Padri caratterizzano la grazia soprannaturale come « gratia Dei per Iesum Christum » o « gratia Christi ». Cfr. D. 103-104 (DS. 225-226). La parola « meritum » nella letteratura patristica viene usata solo per indicare il merito che Cristo si è guadagnato per se stesso.

CAPITOLO TERZO

La gloriosa conclusione dell'opera redentrice o l'esaltazione di Cristo.

§ 12. La discesa agli inferi.

Gli inferi costituiscono la dimora delle anime dei giusti vissuti prima di Cristo, il cosidetto preinferno (limbus Patrum).

Dopo la morte Cristo discese con l'anima separata dal corpo agli inferi. *De fide.*

Il simbolo apostolico contiene nella formula più recente (v secolo) l'articolo: descendit ad inferos; del pari il simbolo *Quicumque* (D. 40 [DS. 76]). Il IV Concilio Lateranense (1215) precisa: descendit ad inferos... sed descendit in anima (D. 429 [DS. 801]); cfr. D. 385 (DS. 738).

La dottrina della discesa agli inferi non si riallaccia, come pretende il razionalismo, a miti pagani, ma alla rivelazione vetero-testamentaria circa lo stato intermedio tra la morte e la resurrezione, secondo cui le anime dipartite soggiornavano nello *Sceol*, il regno dei morti. Riguardo al suo soggiorno negli inferi nel tempo fra la morte e la sua resurrezione Gesù dice: « Come Giona fu per tre giorni e tre notti nel ventre del mostro marino così il Figlio dell'uomo starà tre giorni e tre notti nel cuore della terra » (Mt. 12, 40). L'espressione « cuore della terra » (καρδία τῆς γῆς) designa non il sepolcro, ma gli inferi, che venivano localizzati nell'intimo della terra, quasi nel suo cuore. Questa spiegazione è in armonia con il passo parallelo di Ion. 2, 3 (« grembo degli inferi », κοίλα ᾅδου) e con l'idea del Vecchio Testamento

secondo cui il punto di partenza per la resurrezione è il mondo degli inferi, luogo di dimora delle anime.

Pietro, parlando della resurrezione di Cristo, dice: « Dio lo ha resuscitato, avendo rotti gli angosciosi legami della morte; perchè non era possibile che ne fosse ritenuto » (Atti 2, 24). La rottura dei « legami della morte » (secondo un'altra lezione, « dell'Ade ») è un'immagine della liberazione dei morti dagli inferi (cfr. 4 Esd. 4, 41; Col. 1, 18: « primogenito tra i morti »). Riferendosi al passo di Sal. 15, 10: « Tu non abbandonerai l'anima mia nel regno dei morti, nè consentirai che il tuo devoto veda la corruzione », Pietro spiega: « Profetando della resurrezione di Cristo, disse che egli non sarebbe stato lasciato nella morte e che la sua carne non avrebbe visto la corruzione » (Atti 2, 31).

Paolo attesta il soggiorno di Cristo negli inferi in Rom. 10, 6-7: « La giustizia che proviene dalla fede dice così: Non dire nel tuo cuore: chi salirà al cielo? Ciò è un trarne giù Cristo; o chi discenderà nel profondo (inferi)? Questo è un far risalire Cristo di tra i morti ». Degna di attenzione è anche la formula assai usata: risorgere o risvegliare « dai morti » (ἐκ νεκρῶν), la quale, riferita a Cristo, conferma che la sua anima prima della resurrezione fu nel regno dei morti, cioè negl'inferi.

Il passo Ef. 4, 9: « Ma l'espressione " è salito " che significa altro se non che egli era disceso nelle regioni della terra? », dev'essere interpretato non della discesa di Cristo agli inferi, ma dell'incarnazione. Il passo di 1 Piet. 3, 19 s.: « E così (nello spirito) si recò a predicare anche agli spiriti in carcere, che erano stati increduli un tempo (nei giorni di Noè) » dall'esegesi moderna non è riferito alla discesa di Cristo agli inferi, bensì alla sua ascesa in cielo, e viene inteso dell'annunzio della sua vittoria sulle potenze a lui ostili nel mondo degli spiriti (cfr. 3, 22).

La tradizione testimonia la realtà della discesa di Cristo agli inferi concordemente. IGNAZIO DI ANTIOCHIA scrive che Cristo « quando venne risuscitò da morte i profeti, che, suoi discepoli in spirito, lo attesero come maestro » (*Magn.* 9, 2). GIUSTINO ed IRENEO citano un passo apocrifo di Geremia nel quale essi vedono chiaramente preannunciata la discesa di Cristo agli inferi: « Si ricordò il Signore, il Santo (Dio) d'Israele, dei suoi morti che dormivano nella terra del sepolcro, e discese giù da loro per annunciare loro la salvezza » (IRENEO, *Adv. Haer.* IV, 33, 1. 12 e V, 31, 1: « per trarli fuori e salvarli »). Cfr. GIUSTINO, *Dial.* 72; 99. IRENEO, *Adv. Haer.* III, 20, 4; 22, 1; IV, 33, 1. 12; V, 31, 1 (con prova della Scrittura); *Epid.* 78; TERTULLIANO, *De anima* 7, 55. IPPOLITO, *De antichristo* 26, 45. AGOSTINO testimonia la credenza generale della Chiesa quando dice: « Chi mai se non un infedele, può negare che Cristo sia stato negl'inferi? » (*Ep.* 146, 2, 3). Anche la letteratura apocrifa attesta la fede della Chiesa nella discesa agli inferi. Cfr. le *Odi di Salomone* (inni cristiani del II secolo) nn. 17 e 42.

Secondo la dottrina generale dei teologi, *il fine* della discesa agli inferi fu quello di liberare i giusti dal Limbo partecipando loro i frutti della redenzione, cioè la visione beatifica di Dio. Cfr. *S. th.* III, 52, 5. *Cat. Rom.* I, 6, 6.

§ 13. La risurrezione di Cristo.

1. Dogma.

Nel terzo giorno dopo la morte Cristo resuscitò glorioso dai morti. *De fide.*

La resurrezione di Cristo è una verità fondamentale del cristianesimo espressa in tutti i simboli ed in tutte le regole di fede della Chiesa antica.

Cristo, come fa notare l'XI Concilio di Toledo (675), è risorto per *virtù propria* (virtute propria; D. 286). La ragione risiede nell'unione ipostatica. Causa principale della resurrezione fu il Logos in unione con il Padre e lo Spirito Santo;

causa efficiente furono le parti dell'umanità di Cristo ipostaticamente unite con la divinità, anima e corpo. Se talora la Scrittura dice che Cristo fu resuscitato da Dio o dal Padre (per es. Atti 2, 24; Gal. 1, 1) l'espressione va intesa come riferita a Cristo in quanto uomo. Cfr. *Cat. Rom.* I, 6, 8.

La resurrezione è negata da ogni forma di *razionalismo* antico e moderno (ipotesi della frode, della morte apparente, delle visioni). Cfr. la condanna del modernismo ad opera di Pio X (D. 2036-2037 [DS. 3436-3437]).

2. Prova.

Nel Vecchio Testamento la resurrezione di Cristo è annunciata, secondo l'esegesi degli Apostoli Pietro e Paolo (Atti 2, 24 ss.; 13, 35 ss.) nel Sal. 15, 10: « Tu non abbandonerai l'anima mia nel regno di morte, nè consentirai che il tuo devoto veda la corruzione ». Cfr. D. 2272 (DS. 3750). Essa è presupposta anche da Is. 53, 10: il servo di Dio che si è offerto come vittima per il peccato « vedrà una lunga prosperità e i disegni del Signore andranno ad effetto nelle sue mani ».

Cristo ha predetto con la massima esattezza che al terzo giorno dopo la morte sarebbe resuscitato. Cfr. Mt. 12, 40; 16, 21; 17, 22; 20, 19; 27, 63; 28, 6; Gv. 2, 19. Provano la realtà della resurrezione il sepolcro vuoto — fu impossibile, date le circostanze, un trafugamento segreto della salma — e le numerose apparizioni, nel corso delle quali Gesù parlò con i suoi, si lasciò toccare e mangiò con loro. Cfr. Mt. 28; Mc. 16; Lc. 24; Gv. 20-21; 1 Cor. 15, 3 ss. La resurrezione occupa il posto centrale nella predicazione apostolica. Atti 4, 33: « Gli Apostoli con grande efficacia rendevano testimonianza della resurrezione del Signore Gesù ». Cfr. Atti 1, 22; 2, 24. 32; 3, 15; 13, 30-31; 17, 3. 18; 26, 23.

Il corpo del Risorto si trovava nello stato di *glorificazione*, come emerge dalle circostanze delle apparizioni e dalla trascendenza sui limiti dello spazio e del tempo. Il Risorto conservò tuttavia nel corpo trasfigurato le cicatrici come testimonianza del suo trionfo sulla morte. Gv. 20, 27: «Metti qui il tuo dito e guarda le mie mani! Appressa la tua mano e mettila nel mio costato e non essere incredulo!».

I Padri testimoniano la risurrezione di Cristo di fronte al materialismo pagano ed al giudaismo incredulo con grande energia e assoluta unanimità.

3. Valore.

Per *Cristo stesso* la risurrezione costituì l'ingresso nello stato di gloria, ricompensa per la sua umiliazione nella passione.

Dal lato *soteriologico*, essa non è certo, come la morte sulla croce, causa meritoria della nostra redenzione, ma il vittorioso compimento dell'opera redentrice; appartiene all'integrità della redenzione e perciò la Scrittura la presenta come un tutt'uno con la crocefissione. Cfr. Rom. 4, 25. Essa è il prototipo della nostra risurrezione spirituale dal peccato (Rom. 6, 3 ss.) e l'esemplare e il pegno della nostra resurrezione corporale (1 Cor. 15, 20 ss.; Fil. 3, 21 ss.).

Dal lato *apologetico*, essa costituisce il più grande dei miracoli di Cristo e, come compimento delle sue profezie, la prova più efficace in favore della verità della sua dottrina. Cfr. 1 Cor. 15, 14 ss.

§ 14. L'ascensione di Cristo al cielo.

1. Dogma.

Cristo salì al cielo in anima e corpo e ora siede alla destra del Padre. *De fide.*

Il simbolo apostolico, col quale concordano tutti gli altri simboli, professa: ascendit ad caelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis. Il *Caput firmiter* precisa: ascendit pariter in utroque (sc. in anima et in carne; D. 429 [DS. 801]).

Cristo è salito al cielo *per virtù propria*, e cioè come Dio in virtù divina e come uomo in virtù dell'anima glorificata, che muove il corpo glorificato a volontà. Rispetto alla sua natura umana si può anche dire con la Scrittura che egli è stato assunto in cielo (da Dio) o esaltato (Mc. 16, 19; Lc. 24, 51; Atti 1, 9. 11). Cfr. *S. th.* III, 57, 2; *Cat. Rom.* I, 7, 2.

È contro questo dogma il *razionalismo*, che cerca di spiegare l'origine della fede nell'ascesa al cielo, derivandola dall'Antico Testamento (Gen. 5, 24: scomparsa di Enoc; 4 Re 2, 11: rapimento di Elia al cielo) o dalla mitologia pagana, senza però badare alle diversità fondamentali. Somiglianza non significa affatto dipendenza: « analogia non est genealogia ». La sicura testimonianza dell'epoca apostolica non lascia luogo a formazioni di leggende.

2. Prova.

Cristo ha predetto la sua ascesa al cielo (cfr. Gv. 6, 63; 14, 2; 16, 28; 20, 17) e l'ha compiuta quaranta giorni dopo la risurrezione davanti a molti testimoni. Mc. 16, 19: « E il Signore Gesù, dopo aver loro parlato, fu assunto in cielo, ove siede alla destra del Padre ». Cfr. Lc. 24, 51; Atti 1, 9; Ef. 4, 8; Ebr. 4, 14; 9, 24; 1 Piet. 3, 22.

I Padri attestano unanimi l'ascensione di Cristo. Tutte le antiche regole di fede la menzionano insieme con la morte e la risurrezione. Cfr. IRENEO, *Adv. haer.* I, 10, 1; III, 4, 2; TERTULLIANO, *De praescr.* 13; *De virg. vel.* 1; *Adv. Prax.* 2; ORIGENE, *De princ.* I, praef. 4.

L'espressione biblica « sedere alla destra di Dio », che si rifà al Sal. 109, 1 e si trova frequentemente nelle lettere degli Apostoli (Rom. 8, 34; Ef. 1, 20; Col. 3, 1; Ebr. 1, 3; 8, 1; 10, 12; 12, 2; 1 Piet. 3, 22), significa che Cristo glorificato nella sua umanità sta al di sopra di tutti gli angeli e i santi, e che partecipa all'onore ed alla gloria, al potere sovrano e giudiziale di Dio. Cfr. GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orth.* IV, 2.

3. Valore.

Dal lato *cristologico* l'ascensione significa la definitiva elevazione della natura umana di Cristo allo stato di gloria divina.

Dal punto di vista *soteriologico* è il compimento dell'opera redentrice. Insieme con il Redentore salirono nella gloria del cielo le anime dei giusti vissuti prima di Cristo. Cfr. Ef. 4, 8 (secondo il Sal. 67, 19): « Ascendens in altum captivam duxit captivitatem ». Nel cielo egli prepara un luogo ai suoi (Gv. 14, 2-3), intercede per loro (Ebr. 7, 25; 9, 24; Rom. 8, 34; 1 Gv. 2, 1) e manda loro i suoi carismi, specialmente lo Spirito Santo (Gv. 14, 16; 16, 7). Alla fine del mondo ritornerà per il giudizio universale con grande potenza e gloria (Mt. 24, 30). L'ascensione di Cristo è tipo e pegno della nostra propria assunzione in cielo. Ef. 2, 6: « E con Cristo Gesù (cioè per la nostra mistica unità con il Cristo, il capo) ci ha risuscitati e ci ha fatti sedere nei cieli ».

III.

LA MADRE DEL REDENTORE

(MARIOLOGIA)

Mentre Cristo, il figlio di Dio fattosi uomo per la nostra salvezza, occupa il posto centrale nella fede e nella vita cristiana, Maria vi entra solo per le sue relazioni col Verbo incarnato, ossia in quanto è sua Madre ed è strettamente associata alla sua opera di redenzione. Di qui la divisione del nostro compendio di mariologia che studia, in tre capitoli, la maternità divina di Maria, i privilegi che ne derivano, la sua cooperazione all'opera della salvezza.

CAPITOLO PRIMO

La maternità divina di Maria.

§ 1. La realtà della maternità divina.

1. Le eresie ed il dogma.

La negazione della vera umanità di Cristo condusse a misconoscere anche la vera maternità divina di Maria; la negazione della vera divinità di Cristo portò a negare la medesima maternità divina. Essa fu direttamente contestata dai nestoriani, che rifiutarono alla Vergine il titolo di θεοτόκος (= madre di Dio) per darle solo quello di ανθρωποτόκος (= madre dell'uomo) o di χριστοτόκος (= madre di Cristo).

Maria è veramente madre di Dio. *De fide.*

Nel simbolo apostolico la Chiesa professa che il Figlio di Dio è « nato da Maria Vergine ». Quale madre del Figlio di Dio, Maria è madre di Dio. Il Concilio di Efeso (431) dichiarò con Cirillo di Alessandria e contro Nestorio: « Se qualcuno non professa che l'Emmanuele (Cristo) è veramente Dio e che perciò la santa Vergine è madre di Dio — generò infatti secondo la carne il Logos di Dio fatto carne — sia scomunicato » (D. 113). I concilii ecumenici posteriori ripeterono e confermarono questa dottrina. Cfr. D. 148, 218, 290 (DS. 301, 427, 554).

Il dogma della maternità divina di Maria comprende due verità:

a) Maria è veramente *madre*, cioè essa ha contribuito alla formazione della natura umana di Cristo con tutto quello che ogni altra madre apporta alla formazione del proprio figlio.

b) Maria è veramente *madre di Dio*, cioè ella ha concepito e generato la seconda persona della divinità, certo non secondo la natura divina, ma secondo quella umana assunta.

2. Prova della Scrittura e della Tradizione.

La Scrittura insegna in modo oggettivo la maternità divina di Maria, attestando da un lato la vera divinità di Cristo (vedi cristologia) e dall'altro la vera maternità di Maria. Maria vien detta « madre di Gesù » (Gv. 2, 1), « sua madre » (Mt. 1, 18; 2, 11. 13. 20; 12, 46; 13, 55), « madre del Signore » (Lc. 1, 43). Tra i profeti un

chiaro preannuncio della vera maternità di Maria si trova in Isaia: « Ecco la Vergine che concepisce e partorisce un Figlio, e gli porrà nome Emmanuele » (7, 14). Con parole analoghe l'angelo porta l'annuncio a Maria: « Ecco, tu concepirai e partorirai un Figlio, a cui porrai nome Gesù » (Lc. 1, 31). La maternità è compresa nelle parole di Lc. 1, 35: « Perciò anche il bambino che (da te) nascerà sarà santo e sarà chiamato Figlio di Dio », e in Gal. 4, 4: « Dio mandò suo figlio, fatto da donna ». La donna che ha generato il Figlio di Dio, è Deigenitrice o Madre di Dio.

I Padri più antichi, come la Scrittura, insegnano la maternità divina di Maria non verbalmente ma oggettivamente. IGNAZIO DI ANTIOCHIA dice: « Il nostro Dio Gesù Cristo, nato dal seme di Davide, ma per opera dello Spirito Santo, fu portato nel seno da Maria secondo il disegno divino » (*Ef.* 18, 2). IRENEO dice: « Cristo che come Logos del Padre era presso il Padre... fu generato da una vergine » (*Epid.* 53). Dal III sec. in poi è corrente il titolo « Θεοτόκος ». Esso è attestato da ORIGENE (una supposta testimonianza anteriore di Ippolito di Roma è probabilmente interpolata), da ALESSANDRO DI ALESSANDRIA, EUSEBIO DI CESAREA, ATANASIO, EPIFANIO, dai Cappadoci e anche da ARIO e da APOLLINARE DI LAODICEA. GREGORIO NAZIANZENO scrive circa il 382: « Se qualcuno non riconosce Maria come madre di Dio, è separato da Dio » (*Ep.* 101, 4). Il principale difensore dell'onorifico titolo mariano contro Nestorio è Cirillo di Alessandria.

All'*obbiezione* di Nestorio che Maria non sarebbe madre di Dio perchè egli prese da lei solo la natura umana ma non quella divina, si deve rispondere che fu concepita e partorita non la natura come tale, ma la persona. Siccome Maria ha concepito e partorito la persona del Dio-Logos sussistente nella natura umana, è veramente madre di Dio. Il titolo di Teotokos racchiude quindi in sè la professione della divinità di Cristo.

§ 2. La dignità e la pienezza di grazia derivanti dalla maternità divina di Maria.

1. La dignità oggettiva di Maria.

Nell'Enc. *Ad caeli reginam* (1954) il papa Pio XII osserva: « Senza dubbio la beatissima Maria supera in dignità tutte le cose create » (DS. 3917).

Quale Madre di Dio Maria supera in dignità tutte le persone create, angeli e uomini, poichè la dignità di una creatura è tanto maggiore quanto più questa è vicina a Dio. Ora Maria, dopo la natura umana di Cristo, ipostaticamente unita con la persona del Logos, è la creatura più vicina alla Trinità. Come Madre carnale è consanguinea del Figlio di Dio, secondo la natura umana; e mediante il Figlio è intimamente unita al Padre e allo Spirito Santo. La Chiesa la celebra per la sua elezione a Madre di Dio e per il suo particolare stato di grazia come la figlia del Padre celeste e la sposa dello Spirito Santo. La dignità di Maria è in un certo senso (secundum quid) infinita, perchè lei è la madre di una persona divina, infinita. Cfr. *S. th.* I, 25, 6 ad 4.

Per esprimere la sublime dignità della Madre di Dio, la Chiesa, seguendo i Padri, riferisce a Maria numerosi tratti della Scrittura in senso accomodatizio: *a*) *passi dei Salmi* che descrivono la magnificenza del tabernacolo, del tempio e della città di Sion (86, 3; 45, 5; 131, 13); *b*) passi dei *libri sapienziali* riferentisi alla sapienza divina applicati alla Sedes sapientiae (Prov. 8, 22; Eccl. 24, 23); *c*) passi del *Cantico dei cantici* nei quali si esalta la sposa (per es. 4, 7) applicati alla Sposa dello Spirito Santo.

Per la sua eccelsa dignità i Padri celebrano Maria come Signora e Regina. Giovanni Damasceno dice: « Certo, in senso vero e proprio, essa è Signora e Madre di Dio; ella è superiore a tutte le creature, perchè è ancella e Madre del creatore » (*De fide orth.* IV, 14).

2. La pienezza di grazia di Maria.

a) *Realtà*. — Papa PIO XII nell'Enciclica *Mystici corporis* (1943) parla della « Vergine Madre di Dio, la cui anima santissima fu ripiena del divino Spirito di Gesù Cristo più che tutte le altre anime insieme » (*AAS* 35, 1943, p. 247; cfr. DS. 3917).

La pienezza di grazia è accennata nella Scrittura dal saluto dell'angelo (Lc. 1, 28): « Salve, piena di grazia (κεχαριτωμένη); il Signore è con te! ». Secondo il contesto il saluto esprime l'elezione di Maria alla dignità di Madre del Messia, cioè di Dio; ma è evidente che tale dignità richiede una particolare ricchezza di grazia santificante.

I Padri pongono in rilievo la connessione esistente tra la pienezza di grazia di Maria e la sua dignità di Madre di Dio. S. AGOSTINO scrive: « Trattandosi di peccato io non voglio affatto, per l'onore di Cristo, che si faccia alcuna questione della Santa Vergine. Sappiamo infatti che le fu concesso più di grazia per vincere il peccato sotto ogni aspetto, perchè ella ha meritato di concepire e dare alla luce Colui che evidentemente non ebbe alcun peccato » (*De natura et gratia*, 36. 42).

S. TOMMASO così ragiona: Più si è vicino ad una causa più si partecipa ai suoi effetti. Ora Cristo è la causa della grazia: per la sua divinità ne è il vero autore; per la sua umanità ne è lo strumento. Maria è stata la più vicina a Cristo secondo l'umanità, perchè sua Madre. Per conseguenza ella ha ricevuto da lui il più alto grado di grazia. *S. th.* III, 27, 5.

b) *Limiti*. — La pienezza della grazia di Maria è di tanto inferiore a quella di Cristo di quanto la sua dignità di Madre è inferiore all'unione ipostatica; d'altra parte però supera la grazia degli angeli e dei beati di tanto quanto le prerogative soprannaturali di questi sono inferiori alla sua dignità di Madre. Però dalla pienezza della grazia di Maria non è lecito trarre senz'altro tutti i privilegi soprannaturali possibili. È senza fondamento attribuirle i doni di grazia propri dello stato del paradiso terrestre, la visione beatifica durante la vita terrena, la coscienza di sè e l'uso della ragione dal primo

istante della sua creazione, una straordinaria conoscenza dei misteri della fede, una scienza profana fuori del normale o addirittura la scienza infusa degli angeli. Che ella non possedesse l'immediata visione di Dio, è provato dal passo di Lc. 1, 45: « Beata tu che hai creduto ». S'accorda invece con la dignità di Madre di Dio il riconoscerle con S. Tommaso i carismi straordinari della sapienza, che si manifestò nella contemplazione (Lc. 2, 19. 51), e della profezia, che si espresse nel *Magnificat* (Lc. 1, 46 ss.). Cfr. *S. th.* III, 27, 5 ad 3.

Mentre la pienezza di grazia di Cristo era perfetta sin dall'inizio, la Madre di Dio invece progredì fino alla morte in grazia e santità. Cfr. *S. th.* III, 27, 5 ad 2.

VALORE DI VITA. — Maria era « la piena di grazia », ma la via del cielo non le è stata più facile che al suo Figlio. Gesù ha detto: « A chi molto è stato dato, molto sarà richiesto, e più sarà richiesto a colui al quale molto fu affidato » (Lc. 12, 48). Ciò s'addice pienamente a Maria. Ella camminò nella *fede* e bisogna riconoscerle con sincerità e in tutta la sua pienezza questa virtù tanto lodata da cui le deriva la sua beatitudine (Lc. 1, 45). È per questo che Maria è degna di essere da noi lodata e imitata. Dio dona le sue grazie ai mortali nel loro pellegrinaggio terrestre non come inerti tesori, ma perchè servano alla vita e all'azione. Quando descriviamo lo stato di grazia di Maria non dovremmo mai dimenticare di parlare della sua cooperazione alla grazia, della sua vita piena di virtù, perchè queste virtù non ci appaiano solo come forme brillanti, ma anche come forza che attrae. Non è così che fin dall'inizio i Padri ci presentano la viva figura di Maria? Il loro tradizionale parallelo tra Eva e Maria era stato tracciato dal punto di vista morale e religioso: in Maria la fede, l'obbedienza, la vita; in Eva l'incredulità, la disobbedienza, la morte.

CAPITOLO SECONDO

I privilegi della Madre di Dio.

§ 3. L'immacolata concezione di Maria.

1. Dogma.

Maria fu concepita senza macchia del peccato originale. *De fide.*

Papa Pio IX proclamò l'8 dicembre 1854 nella Bolla *Ineffabilis* come verità rivelata da Dio e perciò da ritenere e da credere da tutti i fedeli che: « La beatissima Vergine Maria, nel primo istante della sua concezione, per singolare grazia e privilegio di Dio Onnipotente, in previsione dei meriti di Gesù Cristo Salvatore del genere umano, fu preservata immune da ogni macchia di peccato originale » (D. 1641 [DS. 2803]; cfr. l'Enc. *Fulgens corona* di Pio XII, 1953).

Spiegazione del dogma:

a) La concezione di cui si tratta è quella *passiva*. Il primo istante della concezione è quell'attimo in cui l'anima creata da Dio viene infusa nel corpo preparato dai genitori.

b) L'essenza del peccato originale consiste (formaliter) nella privazione della grazia santificante, causata dal peccato di Adamo. Maria fu preservata immune da questa privazione (momento negativo), di modo che entrò nell'esistenza in stato di grazia santificante (momento positivo).

c) L'esenzione dal peccato originale fu per Maria un dono non meritato (gratia), ed un'eccezione (privilegium) riservata a lei sola (singulare).

d) La causa efficiente dell'immacolata concezione di Maria è Dio onnipotente.

e) La causa meritoria è Gesù Cristo come salvatore del genere umano. Ne segue che anche Maria abbisognava di redenzione e fu in realtà redenta. Per nascita fu soggetta, come tutti gli altri figli di Adamo, al debito del peccato originale (debitum contrahendi peccatum originale), ma per un particolare intervento di Dio non ne fu contaminata: debuit contrahere peccatum, sed non contraxit. Così anche Maria fu redenta dalla grazia di Cristo, però in modo più sublime degli altri uomini, perchè mentre questi vengono liberati dal peccato contratto (redemptio reparativa), Maria fu preservata dal contrarlo (redemptio *praeservativa* o *praeredemptio*). Pertanto il dogma dell'immacolata concezione di Maria non contraddice al dogma dell'universalità del peccato originale e della necessità della redenzione.

f) La causa finale (prossima) dell'immacolato concepimento di Maria è la sua maternità divina: dignum Filio tuo habitaculum praeparasti (Orazione della Festa).

2. Prova della Scrittura e della Tradizione.

a) La dottrina dell'Immacolata Concezione di Maria non si trova *esplicitamente* nella Scrittura. Secondo numerosi teologi è contenuta *implicitamente* nei passi seguenti:

1) Gen. 3, 15 (protovangelo): Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo eius. Secondo il testo originale bisogna tradurre così: « Io pongo inimicizia tra te e la donna e tra il tuo seme ed il seme di lei; esso (il seme della donna) ti schiaccerà il capo, e tu insidierai al suo calcagno ».

Il *senso letterale* del passo dovrebbe essere il seguente: tra Satana ed i suoi seguaci, da una parte, ed Eva e la sua discendenza, dall'altra, vi dev'essere inimicizia e lotta morale. La discendenza di Eva otterrà una definitiva e completa vittoria su Satana ed i suoi accoliti, anche se essa stessa sarà ferita dal peccato. Nella discendenza di Eva è compreso il

Messia, in virtù del quale l'umanità otterrà la vittoria su Satana.

Intendendo il seme della donna individualmente e riferendolo al Salvatore (forse già così i Settanta: αὐτός), si può vedere nella donna Maria, la madre del Salvatore. Secondo questa concezione sostenuta da alcuni Padri, — la maggioranza di essi non conosce ancora il valore mariologico del passo — Maria insieme con il Figlio si trova in completa ma vittoriosa inimicizia con Satana ed il suo seguito. Di qui la teologia della tarda scolastica e dell'età moderna concluse: Maria non dovette essere tocca dal peccato in nessun istante, perchè altrimenti ella sarebbe venuta a trovarsi sotto il potere di Satana, e la sua vittoria non sarebbe stata completa.

La Bolla *Ineffabilis* menziona ed accoglie il valore mariologico del passo, ma non ne dà alcuna interpretazione autentica. L'enc. *Fulgens corona*, richiamandosi all'esempio di molti Padri e Dottori della Chiesa, nonchè dei più noti esegeti, sostiene nuovamente l'interpretazione messianico-mariana, che molti teologi moderni ritengono come il senso letterale pieno (sensus plenior) inteso dallo Spirito Santo, ed altri come il senso tipico (Eva, tipo di Maria) del passo.

2) Lc. 1, 28: « Salve, piena di grazia ». L'appellativo « piena di grazia » (κεχαριτωμένη) tiene il posto del nome proprio e perciò esprime una caratteristica tutta particolare di Maria. Secondo il contesto si riferisce all'elezione della Vergine a Madre di Dio e pertanto anche la sua grazia dev'essere di una singolare perfezione. Ma se è perfetta lo dev'essere non solo intensivamente, bensì anche estensivamente, ossia deve estendersi a tutta la vita di Maria a cominciare dal primo momento della sua esistenza.

3) Lc. 1, 41-42: Elisabetta, ripiena di Spirito Santo, dice a Maria: « Benedetta sei tu fra le donne, e benedetto è il frutto del tuo seno! ». La benedizione divina di Maria è posta a parallelo con quella di Cristo nella sua umanità. Questo parallelismo lascia intendere che

Maria, come Cristo, fin dal principio della sua esistenza era esente da ogni peccato.

b) Nè i Padri greci nè quelli latini insegnano la dottrina dell'Immacolata Concezione, esplicitamente, ma bensì implicitamente in quanto affermano due concetti fondamentali, che sviluppati conseguentemente portano al dogma:

1) il concetto della perfettisima *purezza* e *santità* di Maria. S. EFREM dice: « Tu (o Cristo) e la tua Madre siete soli ad essere belli da ogni parte, poichè nessuna immondezza vi è in Te, o Signore, e nessuna macchia nella tua Madre (*Carm. Nisib.* 27). — Il passo di S. AGOSTINO (*De natura et gratia* 36, 42) secondo cui tutti gli uomini devono riconoscersi peccatori, « eccettuata la santa Vergine Maria, della quale, per l'onore del Signore, non voglio assolutamente che si faccia questione quando si parla di peccato » (excepta sancta virgine Maria de qua propter honorem Domini nullam prorsus cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem), stando al contesto, va riferito all'immunità dal peccato personale;

2) il concetto della *somiglianza* e del *contrasto* tra *Maria* ed *Eva*. Maria è da un lato un'immagine di Eva nella sua purezza ed integrità prima del peccato originale, e dall'altro lato è il rovescio di Eva, in quanto questa è causa prima della rovina, e Maria della salvezza. S. EFREM dice: « Maria ed Eva erano due (anime) innocenti, semplici, del tutto simili tra loro; ma dopo che Eva divenne causa della nostra morte, Maria fu causa della nostra vita » (*Op. Syr.* II, 327). Cfr. GIUSTINO, *Dial.* 100; IRENEO, *Adv. haer.* III, 22, 4; TERTULLIANO, *De carne Christi* 17.

3. Sviluppo storico del dogma.

Si può dimostrare che a partire dal sec. VII esisteva nell'oriente greco una festa della concezione di S. Anna (Conceptio s. Annae), cioè della concezione passiva di Maria. La festa si sviluppò nell'Italia meridionale e attraverso questa, nell'occidente, dapprima in Irlanda ed in Inghilterra, con il titolo di *Conceptio Beatae Mariae Virginis*. Oggetto della festa era da principio la concezione attiva di S. Anna, che

secondo il Protoevangelo di Giacomo divenne madre dopo lunga sterilità per una grazia straordinaria di Dio, come le aveva predetto un angelo.

All'inizio del XII sec. i monaci britannici EADMERO, discepolo di S. Anselmo, ed OSBERTO DI CLARA si schierarono per l'immacolato concepimento di Maria, cioè per la concezione (passiva) esente da peccato originale. Eadmero fu il primo che scrisse una monografia sull'argomento. S. Bernardo di Chiaravalle invece, in occasione dell'introduzione della festa in Lione (circa il 1140), si levò contro quella che egli considerava un'innovazione senza fondamento ed insegnò che Maria fu santificata dopo la concezione, ma già nel grembo materno (*Ep.* 174). Sotto la sua influenza si pronunciarono contro l'Immacolata Concezione i teologi più rappresentativi del XII e del XIII secolo (Pietro Lombardo, Alessandro di Hales, Bonaventura, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino; cfr. *S. th.* III, 27, 2). Essi non riuscivano a trovare il modo di conciliare l'esenzione di Maria dal peccato originale con l'universalità di questo peccato e con la necessità della redenzione da parte di tutti gli uomini.

La via giusta per la definitiva soluzione del problema fu trovata dal teologo francescano GUGLIELMO DI WARE e principalmente dal suo grande discepolo GIOVANNI DUNS SCOTO († 1308). Quest'ultimo insegnò che l'infusione dell'anima (animatio) doveva precedere la santificazione non temporalmente (ordo temporis), ma solo logicamente (ordo naturae). Introducendo il concetto di concezione preventiva (praeredemptio), gli fu possibile conciliare l'esenzione di Maria dal peccato originale con la sua necessità di redenzione. La preservazione da tale peccato è secondo Duns Scoto, il modo più perfetto di redenzione: era perciò conveniente che Cristo redimesse in questo modo la madre sua. I francescani si schierarono per Scoto e si opposero decisamente ai domenicani, sostenendo la dottrina e la festa dell'Immacolata Concezione.

Il *Concilio di Basilea* si pronunciò nel 1439, nella 36ª sessione, che però non ha alcun valore ecumenico perchè scismatica, in favore di essa. SISTO IV (1471-1484) arricchì la celebrazione della festa con indulgenze e vietò che le parti avverse si trattassero reciprocamente come eretiche (D. 734-735 [DS. 1400, 1425 s.]). Il *Concilio di Trento* fece, nel decreto sul peccato originale, la significativa dichiarazione che non era nei

suoi intenti comprendere in quel decreto « la beata ed immacolata Vergine Madre di Dio Maria » (D. 792 [DS. 1516]). Nel 1567 Pio V condannò la proposizione di Baio che nessuno fu esente dal peccato originale, salvo Gesù Cristo, e che la morte e i dolori di Maria furono la punizione per i peccati attuali o per quello originale (D. 1073 [DS. 1973]). Paolo V (1616), Gregorio XV (1622) ed Alessandro VII (1661) si schierarono in favore della dottrina comune. Cfr. D. 1100 (DS. 2015 ss.). Pio IX elevò la dottrina dell'Immacolata Concezione a dogma l'8 dicembre 1854 dopo avere interrogato l'intero episcopato.

4. Prova di ragione.

La ragione fonda il dogma sull'assioma scolastico che risuona già presso Eadmero: « potuit, decuit, ergo fecit ». Non che di qui scaturisca una certezza assoluta, ma un alto grado di probabilità.

§ 4. L'esenzione di Maria dalla concupiscenza e da ogni peccato personale.

1. Esenzione dalla concupiscenza.

Maria fin dalla sua concezione fu immune dalla concupiscenza. *Sent. communis.*

L'esenzione dal peccato originale non implica necessariamente l'esenzione da tutti i mali che da esso derivano. Come Cristo, anche Maria fu soggetta ai limiti umani comuni poichè non importano alcuna imperfezione morale. Riguardo alla concupiscenza, è probabile che Maria sia stata preservata da questa conseguenza del peccato originale, perchè gli stimoli della concupiscenza sono spesso rivolti ad oggetti moralmente illeciti e rappresentano un ostacolo per chi aspira a perfezione morale. Non è compatibile con la pienezza di grazia di Maria e con la sua perfetta purità ed illibatezza l'ammettere che ella sia stata soggetta agli stimoli della concupiscenza.

Il *merito* di Maria è altrettanto poco pregiudicato dalla mancanza della concupiscenza quanto il merito di Cristo,

poichè la concupiscenza è bensì occasione, ma non condizione indispensabile del merito. Maria si è arricchita di meriti non per la lotta contro il desiderio sensuale, ma per il suo amore verso Dio e l'esercizio delle altre virtù, come la fede, l'umiltà, l'obbedienza. Cfr. *S. th.* III, 27, 3 ad 2.

Molti teologi più antichi distinguono con S. TOMMASO tra il *legamento* (ligatio) e l'*estinzione* totale (sublatio vel extinctio) del fomite del peccato, cioè della concupiscenza abituale; e affermano che quando Maria fu santificata nel grembo della Madre (prima santificazione) il fomite sarebbe stato legato, sì da escludere ogni moto disordinato dei sensi, mentre quando concepì Gesù, ridondando la santità del figlio sulla madre (seconda santificazione), sarebbe stato totalmente estinto (*S. th.* III, 27, 3). La distinzione tomistica poggia sul presupposto che Maria sia stata liberata dal peccato originale con la prima santificazione. Ma poichè in realtà ne fu preservata fin dal primo momento della sua esistenza, è logico che la concupiscenza, che da esso deriva, sia pure soppressa nello stesso tempo.

2. Esenzione dal peccato attuale.

Per un particolare privilegio della grazia di Dio Maria fu durante la vita esente da ogni peccato personale. *Sent. fidei proxima.*

Il Concilio di Trento dichiarò che « nessun giusto può evitare per tutta la vita tutti i peccati, anche i veniali, senza uno speciale privilegio di Dio, come la Chiesa ritiene della Beata Vergine » (nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia; D. 833 [DS. 1573]). PIO XII nell'Enciclica *Mystici corporis* afferma che la Vergine Madre di Dio « fu immune da ogni macchia, sia personale sia ereditaria » (D. 2291). *AAS.* 35, 1943, p. 200 ss.

Questo privilegio della Vergine è accennato in Lc. 1, 28: « Salve, piena di grazia! ». Mancanze morali per-

sonali sono incompatibili con la pienezza di grazia di Maria.

Mentre alcuni Padri greci (Origene, Basilio, Giovanni Grisostomo, Cirillo Alessandrino) ammisero in Maria piccole mancanze personali, come ambizione e vanità, dubbio di fronte al messaggio angelico e mancanza di fede sotto la croce, i Padri latini si sono attenuti fermamente all'assoluta santità di Maria. S. AGOSTINO insegna che ogni peccato personale è da escludere nella Vergine « propter honorem Domini » (*De natura et gratia* 36, 42). S. Efrem pone sullo stesso piano, in quanto a esenzione dal peccato, Maria e Cristo (vedi § 3).

Secondo la dottrina di S. TOMMASO la pienezza di grazia ricevuta da Maria con la concezione attiva — secondo la teologia moderna già con la passiva — la confermò nel bene e perciò nell'innocenza. *S. th.* III, 27, 5 ad 2.

§ 5. La perpetua verginità di Maria.

Maria fu vergine prima, durante e dopo il parto. *De fide.*

Il Concilio Lateranense del 649, presieduto da Papa Martino I, pone in risalto i tre momenti della verginità di Maria, insegnando che « la santa Madre di Dio e sempre vergine immacolata Maria... ha concepito senza seme per opera dello Spirito Santo e ha partorito senza corruzione, permanendo indissolubile anche dopo il parto la sua verginità » (D. 256 [DS. 503]). Paolo IV dichiarò (1555): Beatissimam Virginem Mariam... perstitisse semper in virginitatis integritate, *ante partum* scilicet, *in partu* et perpetuo *post partum* (D. 993 [DS. 1880]).

La verginità di Maria comprende la « virginitas mentis » cioè il costante proposito della verginità, la « virginitas sensus »

cioè l'immunità dagli impulsi disordinati della concupiscenza sessuale, e la « virginitas corporis » cioè l'integrità fisica. Il dogma della Chiesa si riferisce in primo luogo all'integrità fisica.

1. Verginità prima del parto.

Maria concepì senza cooperazione di uomo per virtù dello Spirito Santo. *De fide.*

Avversari della concezione verginale furono nell'antichità i giudei ed i pagani (Celso, Giuliano l'Apostata), Cerinto e gli ebioniti, nell'epoca moderna i razionalisti, i quali cercano di far derivare la fede nella verginità della concezione o dal passo di Is. 7, 14 o dalla mitologia pagana.

La fede della Chiesa nella concezione verginale (attiva) di Maria è espressa in tutti i simboli della fede. Quello apostolico professa: Qui conceptus est de Spiritu Sancto. Cfr. D. 86, 256, 993 (DS. 150, 503, 1880).

Che Maria, fino al momento della concezione attiva, sia stata vergine è attestato da Lc. 1, 26-27: « L'angelo Gabriele fu da Dio mandato... a una vergine... e la vergine si chiamava Maria ».

La concezione verginale fu già predetta nel Vecchio Testamento da Isaia nelle sue celebri profezie dell'Emmanuele (Is. 7, 14): « Ebbene il Signore stesso vi darà un segno. Ecco la vergine (*'alma;* G. ἡ παρθένος) che concepisce e partorisce un Figlio, e gli porrà nome Emmanuele (= Dio con noi) ».

Il giudaismo non ha inteso il passo in senso messianico. Il cristianesimo sin dall'inizio lo ha invece riferito a Cristo, poichè vide che il segno era compiuto. Cfr. Mt. 1, 22. Poichè l'Emmanuele, secondo quanto dice in seguito il profeta (Is. 9 ss.), è il Messia, è chiaro che per *'alma* non si può intendere nè la moglie del re Achaz nè quella dello stesso profeta, ma la madre del Messia. L'obbiezione mossa da parte ebraica che i Settanta avrebbero reso male *'alma* con ἡ παρ-

θένος = la vergine, invece di ἡ νεᾶνις = la ragazza, la donzella (così Aquila, Teodozione, Simmaco), non è giustificata poichè quel termine nell'uso biblico designa la ragazza da marito, ancora vergine. Cfr. Gen. 24, 43 con Gen. 24, 16; Es. 2, 8; Sal. 67, 26; Cant. 1, 2 (M. 1, 3); 6, 7 (M. 6, 8). Inoltre il contesto parla di segno, cioè di carattere miracoloso della nascita del Messia; ma di prodigio in quest'annunzio di una concezione e nascita non ci può essere se non ch'esse avvengono senza scapito della verginità della Madre.

Matteo 1, 18 ss. e Luca 1, 26 ss. narrano il compimento della profezia di Isaia. Mt. 1, 18: « La madre di lui, Maria, essendo fidanzata a Giuseppe, prima che venissero a stare insieme, si trovò incinta per virtù dello Spirito Santo ». Lc. 1, 34-35: « Disse Maria all'angelo: Come avverrà questo, poichè io non conosco uomo? E l'angelo le rispose: Lo Spirito Santo verrà sopra di te, e la potenza dell'Altissimo ti ricoprirà ». Poichè Maria visse in legittimo matrimonio con Giuseppe, questi era il padre legale di Gesù. Lc. 3, 23: « Il figlio, come si credeva, di Giuseppe ». Cfr. Lc. 2, 23. 48.

Le obbiezioni della critica razionalistica contro l'autenticità di Lc. 1, 34-35 derivano esclusivamente dal pregiudizio filosofico della impossibilità del soprannaturale. La forma del tutto isolata che la versione siriaca sinaitica ci dà di Mt. 1, 16: « Giacobbe generò Giuseppe; Giuseppe cui era fidanzata la Vergine Maria, generò Gesù », non può, per mancanza di testimonianze, esser ritenuta come primitiva. A quanto pare l'antico traduttore siriaco intese la paternità di Giuseppe nel senso legale, non naturale, poichè in seguito (1, 18 ss.) in perfetta armonia con tutte le altre testimonianze testuali, narra la concezione verginale ad opera dello Spirito Santo. La singolare versione sarebbe nata dal fatto che il traduttore, notando che « generò » nella genealogia è sempre attribuito all'uomo, continuò sino alla fine la prima formulazione, stimando che l'inciso « cui era fidanzata la Vergine Maria » manifestasse abbastanza il suo pensiero. Il testo che servì al traduttore conteneva la seconda forma di Mt. 1, 16 testimo-

niata da numerosi testi principalmente occidentali, che così risulta: « Giacobbe generò Giuseppe, cui (era) fidanzata Maria Vergine (la quale) generò Gesù detto il Cristo ».

I Padri attestano in pieno accordo la concezione verginale di Maria. Cfr. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Smirn.* 1, 1: « Nato realmente da una vergine »; *Trall.* 9, 1; *Ef.* 7, 2; 18, 2; 19, 1. Essi difendono, a cominciare da Giustino, il significato messianico di Is. 7, 14 e fanno osservare che le parole vanno intese nel senso che la Madre dell'Emmanuele concepisse e partorisse come vergine (in sensu composito, non in sensu diviso). Cfr. GIUSTINO, *Dial.* 43; 66-68; *Apol.* I, 33; IRENEO, *Adv. haer.* III, 21; ORIGENE, *Contra Celsum* I, 34-35; *S. th.* III, 28, 1.

2. Verginità durante il parto.

Maria partorì senza lesione della sua integrità verginale. *De fide.*

La verginità di Maria nel parto fu negata nell'antichità da TERTULLIANO (*De carne Christi* 23) e particolarmente da GIOVINIANO, avversario dell'ideale cristiano della verginità, e nel tempo moderno dal razionalismo. A. Harnack, ad es., ritiene che sia un'invenzione dello gnosticismo.

La dottrina di Gioviniano (Virgo concepit, sed non virgo generavit) fu respinta in un sinodo di Milano (390) presieduto da SANT'AMBROGIO (cfr. *Ep.* 42), in cui si fece appello al simbolo apostolico: natus ex Maria virgine. La verginità nel parto è inclusa nel titolo onorifico di « sempre vergine » (ἀειπαρθένος); è espressamente insegnata da Papa LEONE I nell'*Epistola dogmatica ad Flavianum* (Ep. 28, 2), dal Concilio Lateranense del 649 e da Papa Paolo IV nel 1555 (D. 256, 993 [DS. 503, 1880]). Nell'Enciclica *Mystici corporis* PIO XII scrive: « Lei con un parto ammirabile dette alla luce Cristo Signore » (mirando partu edidit; *l. c.*, p. 247). La fede generale della Chiesa risulta anche dalla liturgia. Cfr. il Prefazio delle feste della Madonna (virgi-

nitatis gloria permanente) ed i responsori della 5ª lezione della festa del Natale (cuius viscera intacta permanent) e della 8ª lezione della festa della Circoncisione (peperit sine dolore).

Is. 7, 14 annuncia che la vergine (come vergine) partorirà. Al parto verginale i Padri riferiscono in senso tipico anche le parole del profeta Ezechiele sulla porta chiusa (Ez. 44, 2; cfr. AMBROGIO, *Ep.* 42, 6; GEROLAMO, *Ep.* 49, 21), quelle del profeta Isaia sul parto senza dolori (Is. 66, 7; cfr. IRENEO, *Epid.* 54; GIOVANNI DI DAMASCO, *De fide orth.* IV, 14) e quelle del Cantico dei Cantici sul giardino chiuso e della fonte sigillata (4, 12; cfr. GEROLAMO, *Adv. Iov.* I, 31; *Ep.* 49, 21).

IGNAZIO DI ANTIOCHIA definisce non solo la verginità di Maria ma anche il suo parto come «un mistero strepitoso» (*Ef.* 19, 1). La nascita verginale di Cristo è attestata con certezza da scritti apocrifi del II secolo (*Odi di Salomone* 19, 7 ss.; *Protovangelo di Giacomo* 19-20; *Ascensione di Isaia* 11, 7 ss.) e da scrittori della Chiesa, come IRENEO (*Epid.* 54; *Adv. haer.* III, 21, 4-6). CLEMENTE ALESSANDRINO (*Strom.* VII, 16, 93), ORIGENE (*In Lev.* hom. 8, 2; diversamente *In Luc.* hom. 14). Contro Gioviniano la dottrina tradizionale della Chiesa fu difesa da S. AMBROGIO (*Ep.* 42, 4-7), da S. GEROLAMO (*Adv. Iovinian.* I 31; *Ep.* 49, 21) e da S. AGOSTINO (*Enchir.* 34). Per illustrare il mistero i Padri, e con loro i teologi, si servono di diverse analogie: l'uscita di Cristo dal sepolcro sigillato, il suo passaggio attraverso le porte chiuse, la penetrazione dei raggi solari attraverso il vetro, la nascita del Logos dal seno del Padre, la nascita del pensiero umano dall'intelletto.

Il dogma afferma che l'integrità fisica di Maria non fu lesa all'atto del parto. Come nel concepire, così anche nel partorire la sua integrità verginale rimase intatta. Il modo in cui partorì ebbe quindi un carattere straordinario. La spiegazione precisa, in che consista sotto l'aspetto fisiologico l'integrità verginale nel parto, non rientra nella fede della Chiesa. Tuttavia, in base alle dichiarazioni del magistero ecclesiastico ed in base alle testimonianze della tradizione si deve ritenere che la verginità nel parto è diversa dalla verginità nel concepimento, cui si aggiunge come un nuovo elemento.

La spiegazione teologica mette l'integrità fisica nel parto

in rapporto con l'immunità dalla concupiscenza, la quale aveva come conseguenza un singolare dominio delle forze spirituali sugli organi e processi fisici. Ne risulta che Maria, nel partorire Gesù, si comportò in modo del tutto attivo, come indica anche la Scrittura (Lc. 2, 7). In tal modo si può spiegare la mancanza del dolore fisico e soprattutto di moti sessuali. L'integrità fisica è l'elemento materiale della verginità nel parto, mentre la mancanza di moti sessuali è l'elemento formale.

3. Verginità dopo il parto.

Maria visse vergine anche dopo la nascita di Gesù. *De fide.*

Quest'aspetto della verginità di Maria fu negato in antico da Tertulliano (*De monog.* 8), Eunomio, Gioviniano, Elvidio, Bonoso di Sardica e dagli Antidicomarianiti. Al presente viene contestato dalla maggior parte dei protestanti, sia liberali sia conservatori.

Papa Siricio (392) respinse la dottrina di Bonoso (D. 91). Il V Concilio ecumenico di Costantinopoli (553) attribuisce a Maria il titolo onorifico di « sempre vergine » (ἀειπαρθένος; D. 214, 218, 227 [DS. 422, 427, 437]). Cfr. le dichiarazioni del Concilio Lateranense del 649 e di Paolo IV (D. 256, 993 [DS. 503, 1880]). Anche la liturgia celebra Maria « sempre vergine ». Cfr. la preghiera *Communicantes* nel canone della Messa. La Chiesa prega: post partum, Virgo, inviolata permansisti.

La Scrittura attesta solo indirettamente la verginità di Maria dopo il parto. Il fatto che il Salvatore morente affidi sua madre alla protezione di Giovanni (Gv. 19, 26: « Donna, ecco tuo figlio »), presuppone che Maria non avesse altri figli oltre Gesù. Cfr. ORIGENE, *in Ioan.* I, 4 (6), 23.

L'interpretazione tradizionale di Lc. 1, 34, dalla risposta di Maria: « Come avverrà questo, poichè io non conosco uomo? » arguisce il suo proposito di verginità perpetua, fatto per una particolare illuminazione divina. Agostino suppone persino un voto formale di verginità. Secondo una moderna interpretazione Maria, che concepiva il matrimonio e la maternità alla luce del Vecchio Testamento, contrasse matrimonio con un'intenzione normale. Quando l'angelo le annunziò il concepimento come un fatto imminente, obiettò che ciò non era possibile, perché, prima di essere accolta in casa del marito, non aveva con esso rapporti coniugali.

Per coloro che la Scrittura chiama parecchie volte « fratelli di Gesù », mai però « figli di Maria », si devono intendere parenti prossimi di Gesù. Cfr. Mt. 13, 55 con Mt. 27, 56, Gv. 19, 25 e Gal. 1, 19. Dal passo Lc. 2, 7: « E diede alla luce il suo figlio *primogenito* » (cfr. Mt. 1, 25 sec. la Volgata) non si può inferire che Maria dopo Cristo abbia dato alla luce altri figli, poichè nel giudaismo anche il figlio unico era designato con il nome di primogenito. Un epitaffio giudaico scoperto ultimamente in Egitto chiama primogenito il figlio d'una donna morta al suo primo parto. Il titolo di primogenito portava con sè particolari diritti e doveri. Cfr. Ebr. 1, 6, dove l'unico figlio di Dio vien detto primogenito. I passi Mt. 1, 18: « prima che venissero a stare insieme » e Mt. 1, 25: « egli non la conobbe finchè non ebbe partorito un figlio » non significano che Giuseppe l'abbia conosciuta in seguito, ma solo che nessun rapporto coniugale intervenne tra lui e Maria prima del parto. Meglio quindi tradurre Mt. 1, 25 così: « senza che egli la conoscesse, ella partorì un figlio ». Cfr. Gen. 8, 7; 2 Sam. 6, 23; Mt. 28, 20.

Tra i Padri emergono come difensori della verginità di Maria dopo il parto ORIGENE (*In Lc.* hom. 7), AMBROGIO (*De inst. virg. et S. Mariae virginitate perpetua*), GEROLAMO (*De perpetua virginate B. Mariae adv. Helvidium*), AGOSTINO (*De haeresibus* 56, 84), EPIFANIO (*Haer.* 78; contro gli antidicomarianiti). BASILIO osserva: « Gli amici di Cristo non tollerano di udire che la madre di Dio cessò di essere vergine » (*Hom. in s. Christi generationem*, n. 5). Cfr. GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orth.* 14. *S. th.* III, 28, 3.

Dal IV secolo in poi i Padri, quali S. ZENO DI VERONA (*Tract.* I, 5, 3; II, 8, 2), AGOSTINO (*Sermo* 196, 1, 1; *De cat.*

rud. 22, 40), PIETRO CRISOLOGO (*Sermo* 117) esprimono i tre momenti della verginità di Maria in formule come: Virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit (AGOSTINO, *Sermo* 51, 11, 18).

§ 6. L'assunzione corporale di Maria in cielo.

1. La morte di Maria.

Maria subì la morte temporale. *Sent. communior.*

Anche se mancano notizie storiche attendibili sul luogo (Efeso? Gerusalemme?), sul tempo e le circostanze, il fatto della morte di Maria è accettato dalla quasi totalità dei teologi e dei Padri ed attestato esplicitamente dalla liturgia della Chiesa. Il Sacramentario Gregoriano che fu mandato a Carlo Magno da Papa Adriano I (784-91) contiene la seguente orazione: Veneranda nobis, Domine, huius est diei festivitas, in qua Sancta Dei Genitrix *mortem subiit temporalem*, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, quae Filium tuum Dominum nostrum de se genuit incarnatum. L'orazione dell'Offertorio del medesimo Sacramentario suona: Subveniat, Domine, plebi tuae Dei Genitricis oratio, quam etsi pro conditione carnis migrasse cognoscimus, in caelesti gloria apud te pro nobis intercedere sentiamus.

ORIGENE (*In Ioan.* 2, 12; fragm. 31), EFREM (*Inno* 15, 2), SEVERIANO DI GABALA (*De mundi creatione* or. 6, 10), GEROLAMO (*Adv. Ruf.* II, 5), AGOSTINO (*In Ioan.* tr. 8, 9) parlano occasionalmente del fatto della morte di Maria. EPIFANIO che già si era dedicato a ricerche sulla fine di Maria, dovette concludere: « La sua dipartita nessuno la conosce ». Egli lascia impregiudicata la questione se ella sia morta di morte naturale o se (secondo Lc. 2, 35) sia stata uccisa con violenza o se (secondo Ap. 12, 14) continui a vivere immortale in luogo a noi sconosciuto (*Haer.* 78, 11. 24). L'ignoto autore di una omelia tramandataci sotto il nome del presbitero TIMOTEO DI GERUSALEMME (VI-VIII sec.) è dell'opinione che « la Vergine è immortale (cioè non è morta), poichè colui che abitò (in lei) l'ha trasportata nei luoghi dell'Assunzione (cioè nel Paradiso celeste) »; (*Or. in Symeonem*).

La morte non fu per Maria, causa la sua immunità dal peccato originale e dai peccati personali, una pena del peccato (cfr. D. 1073 [DS. 1973]). Era però conveniente che il corpo mortale in conformità con quello del divin Figlio fosse sottoposto alla legge generale della morte.

Non mancano teologi che tornano ad affacciare l'opinione che Maria non sia morta. Siffatta opinione non è stata ripresa mai dalla Chiesa. La Costituzione *Munificentissimus Deus* non prende posizione al riguardo.

2. L'assunzione corporale di Maria in cielo.

a) Dogma.

Maria fu assunta in cielo in corpo ed anima. *De fide.*

Pio XII dopo aver rivolta a tutti i Vescovi della terra domanda ufficiale (1 maggio 1946) se l'assunzione corporea di Maria in cielo poteva essere dogma di fede e se essi, con il loro clero e popolo, desideravano la definizione, e dopo la risposta affermativa quasi generale, il 1° novembre 1950, con la Costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* proclamò come dogma rivelato da Dio: « che l'Immacolata Madre di Dio sempre Vergine Maria terminato il corso della vita terrena, fu assunta alla gloria celeste in anima e corpo » (pronunciamus, declaramus et definimus divinitus revelatum dogma esse: Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestris vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam; D. 2333 [DS. 3903]).

Già prima Pio XII, nell'epilogo dell'Enciclica *Mystici corporis* (1943) aveva insegnato che Maria « ora in cielo, regnando insieme col suo Figlio, risplende nella gloria del corpo e dell'anima » (D. 2291). *AAS* 35, 1943, p. 200 ss.

b) Prova della Scrittura e della Tradizione.

Non ci sono testimonianze scritturali dirette ed esplicite. La possibilità dell'assunzione corporea prima del ritorno di Cristo non viene esclusa da 1 Cor. 15, 23, poichè con il sacrificio di Cristo la redenzione oggettiva era compiuta e iniziata la salvezza degli ultimi tempi preannunciata dai profeti. La sua probabilità emerge da Mt. 27, 52-53: « I sepolcri si apersero, e molti corpi santi ch'erano morti risuscitarono, e usciti dai sepolcri dopo la resurrezione di lui, entrarono nella città santa, e apparvero a molti ». Secondo l'interpretazione più probabile, sostenuta già dai Padri più antichi, quella resurrezione dei « santi » era definitiva, ossia era la glorificazione finale. Se dunque già immediatamente dopo la conclusione dell'opera redentrice di Cristo, giusti del Vecchio Testamento parteciparono alla salvezza completa, è possibile e probabile che questa sia stata concessa anche alla madre del Signore.

La teologia scolastica fa derivare dalla pienezza di grazia di Maria (Lc. 1, 28) la preservazione del suo corpo dalla corruzione. Come piena di grazia ella fu immune sia dal triplice castigo del peccato (Gen. 3, 16-19) sia dal ritornare alla polvere della terra (cfr. TOMMASO, *Expos. salut. ang.*). Nella donna vestita di sole dell'Apocalissi (12, 1), che secondo il senso letterale significa la Chiesa, la teologia scolastica vede la madre di Dio glorificata. Padri e teologi riferiscono in senso tipico, al mistero dell'assunzione corporea passi come Sal. 131, 8: « Levati, o Signore, vieni al luogo del tuo riposo, tu e l'Arca tua gloriosa » (l'arca di legno incorruttibile è tipo del corpo incorruttibile di Maria), Apoc. 11, 19: « Il tempio nel cielo fu aperto, e si vede l'Arca che conteneva il suo Patto apparire nel suo tempio », Cant. 8, 5: « Chi è costei che sale dal deserto, colma di delizie, appoggiata al suo diletto? ».

La teologia moderna ammette generalmente come prova

anche Gen. 3, 15. Intendendo per il seme della donna Cristo e per la donna Maria, ne consegue che Maria partecipò intimamente tanto alla lotta di Cristo contro Satana quanto alla sua vittoria su Satana, il peccato e le sue conseguenze, e quindi alla vittoria sulla morte. Secondo il senso letterale si deve intendere non Maria, ma Eva; però la tradizione sin dal II secolo (Giustino) ha visto in Maria la nuova Eva.

Nella rivelazione hanno radice anche le ragioni con le quali i Padri dell'ultima epoca e i teologi della scolastica, in primissimo luogo lo Pseudo-Agostino (IX sec.) provano l'incorruttibilità e la glorificazione del corpo di Maria:

1) *Esenzione dal peccato.* Poichè la corruzione del corpo è una pena del peccato e poichè Maria concepita immacolata e vissuta senza colpa, è stata esente da tutte le penalità del peccato medesimo, era conveniente che il suo corpo fosse sottratto al destino comune del dissolvimento e trasportato subito nella gloria dei cieli, secondo il disegno primitivo di Dio relativo al destino dell'uomo.

2) *Maternità divina.* Poichè il corpo di Cristo è stato formato dal corpo di Maria (caro Iesu caro est Mariae; Ps.-Agostino) era conveniente che questo partecipasse alla sorte di quello. Quale relazione corporale-spirituale, l'idea della maternità divina richiede per la sua piena attuazione l'unione dell'anima e del corpo.

3) *Verginità perpetua.* Siccome il corpo di Maria anche in occasione del parto rimase in stato di integrità verginale, era conveniente che nella morte non fosse sottoposto alla corruzione.

4) *Partecipazione all'opera di Cristo.* Siccome Maria come madre del Redentore prese intima parte alla sua opera di redenzione, era conveniente che fosse compartecipe, compiuta la sua vita terrena, del pieno frutto della redenzione che consiste nella glorificazione dell'anima e del corpo.

c) *Sviluppo del dogma.*

L'idea dell'assunzione corporale di Maria si trova espressa per la prima volta nei *racconti apocrifi* del suo Transito risalenti al V e al VI secolo. Benchè questi racconti siano privi di ogni valore storico, tuttavia potremmo distinguere in essi l'idea teologica che ne costituisce il nucleo e il suo travesti-

mento leggendario. Il primo scrittore della Chiesa che parla dell'assunzione corporea di Maria è S. Gregorio di Tours († 594), il quale riassume in breve quanto era già stato ampiamente divulgato nei detti apocrifi. Vi sono poi omelie sulla morte di Maria di Teoteknos di Livias (550/650), dello Ps.-Modesto di Gerusalemme (circa il 700), di Germano di Costantinopoli († 773), di Giovanni Damasceno († 749), di Cosmas Vestitor (750/800), e di Teodoro Studita († 826) e di Andrea di Creta († 740).

La Chiesa celebrava in oriente almeno dal VI e in Roma certamente dal VII secolo (Sergio I, 687-701) la festa della « dormitio Mariae » (κοίμησις), cioè del *transito di Maria*. Dapprima aveva per oggetto la morte di Maria, ma tosto si aggiunse l'idea dell'incorruttibilità del corpo e della sua assunzione in cielo. Il titolo primitivo di « dormitio » fu mutato in « assumptio » (Sacramentario gregoriano). Nei testi liturgici e patristici dei sec. VIII-IX è chiaramente attestata l'idea della assunzione corporea. Per l'influenza dello Ps.-Gerolamo (vedi sotto) si fu per lungo tempo incerti se appartenesse al contenuto della festa anche l'assunzione del corpo. Dall'alto medioevo in poi l'opinione affermativa andò a mano a mano guadagnando terreno e finì con l'affermarsi come dominante.

In occidente ostacolarono lo sviluppo dell'idea assunzionista una lettera redatta sotto il nome di Gerolamo (*Ep.* 9: « Cogitis me »), un'omelia tramandata con il nome di Agostino (*Sermo* 208: « Adest nobis ») ed il Martirologio di Usuardo (869-877). Lo Ps.-GEROLAMO (= Pascasio Radberto) lascia sub iudice la questione se Maria fu assunta in cielo con o senza il corpo, ma si attiene strettamente alla incorruttibilità di esso. Lo Ps.-AGOSTINO (Ambrogio Autperto?) ritiene che non sappiamo nulla sulla sorte del corpo di Maria. USUARDO loda il riserbo della Chiesa che preferisce non conoscere il luogo « dove è nascosto per disposizione divina quell'onorato tempio dello Spirito Santo » piuttosto che affermare qualcosa di leggendario. La lettera dello Pseudo-Gerolamo fu accolta nel breviario ed influì fortemente sul pensiero della Scolastica.

Contro questi scritti un trattato anonimo del IX secolo tramandatoci sotto il nome di AGOSTINO (*Ad interrogata*, di Alcuino o di Ratramno?) prende decisamente posizione per l'assunzione corporea con argomenti di ragione. Dal XIII se-

colo in poi l'idea espressa dallo Pseudo-Agostino guadagna sempre più terreno. I grandi teologi della Scolastica le si dichiarano favorevoli. TOMMASO insegna: ab hac (maledictione, sc. ut in pulverem reverteretur) immunis fuit Beata Virgo, quia cum corpore ascendit in coelum (*Expos. salut. ang.*). Nella riforma del breviario sotto Pio V (1568) le lezioni pseudo-geronimiane vennero eliminate e sostituite tutte da altre che ammettevano l'assunzione corporea. Nel 1668 scoppiò in Francia una viva polemica erudita sulla dottrina dell'assunzione, quando una parte del capitolo di Notre-Dame di Parigi volle ritornare al Martirologio di Usuardo eliminato nel 1549. GIOVANNI LAUNOY († 1678) difese con energia il punto di vista di Usuardo. BENEDETTO XIV (1740-58) dichiarò la dottrina dell'assunta « pia et probabilis opinio », senza tuttavia voler escludere che essa appartenesse al deposito della fede. Nel 1849 furono rivolte alla Santa Sede le prime petizioni per la proclamazione del dogma. Nel Concilio Vaticano I circa 200 Vescovi sottoscrissero una richiesta in tal senso. Dal principio di questo secolo il movimento in favore del dogma acquistò sempre maggior sviluppo. E dopo che l'intero episcopato, dietro domanda ufficiale del Papa, si mostrò quasi all'unanimità favorevole alla definizione del dogma, Pio XII nella solenne proclamazione del 1° novembre 1950 confermò « il concorde insegnamento del magistero ordinario della Chiesa e la fede concorde del popolo cristiano ».

3. Regalità di Maria.

Accolta in cielo ed elevata al di sopra di tutti gli angeli e santi, Maria regna con Cristo suo divin figlio. I Padri, fin dall'antichità, la celebrano come Patrona, Signora, Sovrana, Regina di ogni creatura (GIOV. DAMASCENO, *De fide orth.* IV, 14), Regina di tutto il genere umano (ANDREA DI CRETA, *Hom.* 2 *in dormit. ss. Deiparae*). La liturgia la venera come nostra Signora, Regina del mondo. I Sommi Pontefici nelle loro encicliche la chiamano Regina del cielo e della terra (Pio IX)

Regina e Signora dell'universo (Leone XIII), Regina del mondo (Pio XII).

Il primo e più profondo motivo della dignità regale di Maria consiste nella sua *maternità divina*. Poichè Cristo, per l'unione ipostatica, è, anche come uomo, Signore e Re di tutta la creazione (cfr. Lc. 1, 32-33; Ap. 19, 16), così Maria, «la Madre del Signore» (Lc. 1, 43) partecipa, benchè in modo analogo, alla dignità regale del suo figlio. — Inoltre la regalità di Maria è fondata sulla sua stretta *unione a Cristo nell'opera della redenzione*. Come Cristo è nostro Signore e Re anche per il fatto che ci ha comprati col suo prezioso sangue (1 Cor. 6, 20; 1 Piet. 1, 18-19), così Maria, in modo analogo, è pure nostra Regina, perchè prese intima parte, come nuova Eva, all'opera redentrice di Cristo, novello Adamo, soffrendo con lui ed offrendolo all'Eterno Padre. — Nella sublime dignità di Maria Regina del cielo e della terra si fonda la potente efficacia della sua materna intercessione. Cfr. l'enciclica *Ad coeli reginam* di Pio XII (1954).

CAPITOLO TERZO

La cooperazione di Maria all'opera della redenzione.

§ 7. La mediazione di Maria.

Benchè Cristo sia l'unico mediatore tra Dio e gli uomini (1 Tim. 2, 5), poichè egli solo con il sacrificio della croce, li riconciliò con Dio, tuttavia non è esclusa una mediazione secondaria, subordinata alla sua. Cfr. *S. th.* III, 26, 1: «È proprio di Cristo unire perfettivamente (perfective) gli uomini a Dio. Cristo in quanto colla morte ha riconciliato l'umanità a Dio è il solo perfetto mediatore. Ciò non toglie tuttavia che altri siano chiamati, sotto un certo aspetto (secundum quid), mediatori tra Dio e l'uomo, in quanto cooperano all'unione di Dio e degli uomini in maniera dispositiva e ministeriale» (dispositive vel ministerialiter).

Già nell'epoca patristica Maria vien detta *mediatrice* (μεσίτης, mediatrix). Una preghiera attribuita a S. EFREM dice di lei: « Dopo il Mediatore mediatrice di tutto il mondo » (post Mediatorem mediatrix totius mundi; *Oratio IV ad Deiparam*, 4 lectio dell'officio della Festa). Il titolo di *Mediatrix* le viene attribuito anche in documenti ufficiali della Chiesa, quali la Bolla *Ineffabilis* di PIO IX (1854), le Encicliche sul Rosario *Adiutricem* e *Fidentem* (D. 1940) di LEONE XIII (1895 e 1896), l'Enciclica *Ad diem illum* di S. PIO X (1904); ha trovato anche accoglienza nella liturgia con l'istituzione della festa della *B. Mariae Virginis omnium gratiarum Mediatricis* (1921).

Maria vien detta mediatrice di ogni grazia in duplice senso:

1. Maria ha donato al mondo il redentore, la fonte di ogni grazia, e così è divenuta mediatrice di ogni grazia. *Sent. certa.*

2. Dall'assunzione di Maria in cielo nessuna grazia è data agli uomini senza la sua intercessione attuale. *Sent. pia et probabilis.*

1. Maria mediatrice di ogni grazia mediante la sua cooperazione nella incarnazione (mediatio in universali).

Maria ha donato al mondo, sapendolo e volendolo, il redentore. Informata dall'angelo sulla persona e sul compito di suo Figlio, ha accondisceso liberamente alla maternità. Lc. 1, 38: « Ecco, l'ancella del Signore! Si faccia in me secondo la tua parola ». L'incarnazione del Figlio di Dio e la redenzione dell'umanità mediante la soddisfazione vicaria di Cristo dipendeva dal suo consenso. In quel momento Maria era la rappresentante di tutta l'umanità. Cfr. *S. th.* III, 30, 1: expectabatur consensus Virginis loco totius humanae naturae.

I Padri contrappongono l'ubbidienza di Maria nell'annunciazione alla disubbidienza di Eva. Per tale ubbidienza Maria divenne causa della salvezza, mentre Eva con la sua disobbedienza era stata la causa della morte. Insegna IRENEO: « Come Eva maritata, ma ancora vergine, fu disubbidiente, divenendo in tal modo per sè e per tutto il genere umano causa di morte, così anche Maria, che era già promessa ad un uomo e tuttavia era vergine, con la sua obbedienza diventò per sè e per tutto il genere umano causa di salvezza » (et sibi et universo generi humano causa facta est salutis; *Adv. haer.* III, 22, 4; cfr. V, 19, 1). GEROLAMO dice: « Per una donna tutto il mondo fu salvato » (per mulierem totus mundus salvatus est; *Tract. de Ps.* 96). Cfr. TERTULLIANO, *De carne Christi* 17.

Cooperazione di Maria nella redenzione. — Il titolo di *corredentrice* usato sin dal secolo XIV (cfr. D. 1978 I, II [DS. 3370]) non deve essere inteso nel senso di eguaglianza tra l'azione di Maria e l'attività redentrice di Cristo, unico redentore dell'umanità (1 Tim. 2, 5). Poichè ella stessa aveva bisogno di essere redenta, come in realtà lo fu da Cristo, è evidente che non poteva meritare per l'umanità la grazia redentrice, secondo l'assioma: principium meriti non cadit sub eodem merito. La sua cooperazione alla redenzione oggettiva è *indiretta*, remota in quanto ella consacrò volontariamente tutta la sua vita a servizio del redentore e ai piedi della croce patì con lui e l'offerse a Dio. « Ella — osserva PIO XII nell'Enciclica *Mystici corporis* (1943) — l'offerse all'eterno Padre sul Golgota, facendo olocausto di ogni diritto materno e del suo materno amore, come novella Eva, per tutti i figli di Adamo » (D. 2291). *AAS* 35, 1943, p. 200 ss.

Cristo *solo* ha offerto sulla croce il sacrificio di riconciliazione; Maria gli fu al fianco partecipando solo spiritualmente a quel sacrificio. Perciò non le spetta il titolo di *sacerdote* che il Santo Ufficio respinse esplicitamente (1916, 1927). « Solamente Cristo, come insegna la Chiesa, ha vinto il nemico degli uomini » (711); così ha guadagnato *da solo* la grazia redentrice per l'intera umanità, Maria compresa. Le parole di Lc. 1, 38: « Ecco, l'ancella del Signore », esprimono soltanto una

cooperazione mediata e remota alla redenzione oggettiva. AMBROGIO insegna che « la passione di Cristo non abbisognava di aiuto alcuno » (*De inst. virg.* 7). In virtù della grazia meritata da Cristo, Maria partecipando spiritualmente al sacrificio del suo divin Figlio, ha espiato per i peccati degli uomini e meritato la distribuzione della grazia redentrice. In tal guisa ella ha cooperato alla redenzione *soggettiva* degli uomini.

L'espressione di PIO X nell'Enciclica *Ad diem illum* (1904): « Maria... ci merita, come dicono, de congruo (per convenienza) ciò che Cristo ci meritò de condigno (per giustizia) » (de congruo, ut aiunt, promeret nobis, quae Christus de condigno promeruit; D. 1978 a [DS. 3370]) non si riferisce, come indica il presente ci merita (promeret) alla sua passata cooperazione nella redenzione oggettiva, ma all'attuale nella redenzione soggettiva mediante l'intercessione.

NOTA. — Molti teologi contemporanei sostengono che Maria non solo ha cooperato remotamente, ma anche prossimamente alla stessa redenzione oggettiva; ma nello spiegare *il modo* di questa partecipazione divergono assai tra loro. La difficoltà più grave da risolvere è quella di conciliare una simile cooperazione con l'unicità e la completezza della redenzione di Cristo. Il Lennerz, che non accetta la cooperazione prossima, oppone ai sostenitori di essa questo dilemma; aut relinquere illam doctrinam de cooperatione B. Virginis, aut reformare ipsum conceptum redemptionis (« *Gregorianum* » 1948, p. 141). Giudicare se l'opinione della cooperazione immediata sia nella linea della vera tradizione dogmatica spetta, in ultima analisi, al magistrato ecclesiastico.

2. Maria mediatrice di tutte le grazie con la sua intercessione in cielo (mediatio in speciali).

Entrata nella gloria Maria coopera alla distribuzione della grazia redentrice agli uomini. La sua partecipazione si esplica mediante la materna intercessione, che è inferiore a quella di Cristo, ma supera quella di tutti gli altri beati.

Secondo l'opinione di alcuni antichi teologi e di molti moderni l'intercessione di Maria riguarda tutte le grazie che sono date agli uomini; non già nel senso che si debba impetrare tutte le grazie per mezzo di Maria, nè che la sua intercessione sia intrinsecamente necessaria per la distribuzione della grazia, ma nel senso che secondo la disposizione positiva di Dio nessuno ottiene la grazia redentrice di Cristo senza la collaborazione attuale dell'intercessione di Maria.

Gli ultimi pontefici si sono espressi in favore di questa dottrina. LEONE XIII dice nell'Enc. sul rosario *Octobri mense* (1891): « Da quel grandissimo tesoro di ogni grazia che Dio apportò, niente ci vien impartito, se non per mezzo di Maria, avendo Dio così decretato, affinchè, come nessuno può giungere al Padre se non attraverso il Figlio, così pure nessuno possa arrivare a Cristo se non mediante la Madre » (D. 1940 a [DS. 3274]).

S. PIO X chiama Maria « la dispensatrice di tutti i doni, che Gesù ci procacciò con la morte e col sangue » (D. 1978 a [DS. 3370]). BENEDETTO XV dichiara: «Tutte le grazie che il datore di ogni bene si degnò partecipare ai miseri discendenti di Adamo, sono distribuite, per amorevole consiglio della sua provvidenza divina, dalle mani della santissima Vergine » (*AAS* 9, 1917, p. 266). Lo stesso Pontefice chiama Maria « la mediatrice di tutte le grazie » (gratiarum omnium apud Deum sequestra); *AAS* 11, 1919, 227. Così anche PIO XI (*AAS* 14, 1922, p. 186; 18, 1926, p. 213).

Mancano esplicite *testimonianze della Scrittura*. I teologi cercano un fondamento biblico nelle parole di Cristo in Gv. 19, 26: « Donna, ecco, tuo figlio... Ecco, tua madre! ». Secondo il senso letterale queste parole si riferiscono solo alle persone di Maria e di Giovanni. L'interpretazione mistica, dominante in occidente sin dal tardo medioevo (Dionigi

il Certosino), vede in Giovanni il rappresentante di tutta l'umanità. In lui fu data a tutti i redenti Maria come madre. Ora la posizione di Maria come madre spirituale di tutta l'umanità redenta esige che ella comunichi ai suoi figli bisognosi, mercè la sua potente intercessione, ogni grazia, per cui possano giungere alla salvezza eterna.

I Padri deducono la maternità spirituale di Maria dal prediletto parallelo Eva-Maria. Secondo EPIFANIO, Eva, che ebbe simbolicamente il titolo di « madre dei viventi », designa Maria. « Considerando la cosa esteriormente come cade sotto i sensi, Eva ha dato origine a tutta la stirpe umana sulla terra; in realtà invece è Maria che introdusse la vita nel mondo perchè ha generato il Vivente, diventando così madre dei viventi » (*Haer.* 78, 18). S. AGOSTINO fonda la maternità spirituale di Maria sull'unità mistica dei credenti con Cristo. Cfr. *De sancta virginitate* 6, 6.

Esplicite testimonianze dei Padri sulla mediazione universale di Maria nella distribuzione della grazia si trovano già, dapprima in piccolo numero, a partire dal sec. VIII; numerose si fanno dal medioevo in poi. S. GERMANO DI COSTANTINOPOLI († 733) dice: « nessuno arriva alla salvezza se non per mezzo tuo, o santissima... Nessuno avrà in dono la grazia se non per mezzo tuo, o castissima » (*Or.* 9; 5ª lectio dell'ufficio della Festa). S. BERNARDO DI CHIARAVALLE († 1153) dice di Maria: « Dio ha voluto che nulla avessimo se non attraverso le mani di Maria » (*In Vig. Nativ. Domini*, serm. 3, 10). S. ALBERTO MAGNO chiama Maria « l'universale dispensatrice di tutte le grazie » (« omnium bonitatum universaliter distributiva »; *Super Missus est*, q. 29). Nei tempi moderni si schierarono per questa dottrina S. PIETRO CANISIO, SUAREZ, S. ALFONSO DE' LIGUORI, SCHEEBEN e numerosi teologi contemporanei. Degno di particolare menzione è S. LUIGI GRIGNION DE MONTFORT († 1716) che molto contribuì alla sua diffusione.

La ragione fonda l'universale mediazione di Maria nel dispensare le grazie sul fatto che ella ha cooperato all'incarnazione e alla redenzione e ha uno speciale rapporto con la Chiesa:

a) Maria ci ha dato la fonte di ogni grazia; è quindi conveniente che cooperi anche alla distribuzione di questa.

b) Maria è divenuta la madre spirituale di tutti i redenti; è pertanto naturale che si prenda cura, mediante la sua continua intercessione materna, della vita soprannaturale dei suoi figli.

c) Maria è « tipo della Chiesa » (AMBROGIO, *Expos. ev. sec. Lc.* II, 7); ora tutte le grazie redentrici sono trasmesse da questa; bisogna dunque che Maria con la sua celeste intercessione, sia mediatrice universale di grazia.

Definibilità. — La mediazione universale di Maria mercè la sua cooperazione all'incarnazione è così sicuramente attestata dalle fonti della fede che nulla osta ad una definizione dogmatica. La mediazione universale mercè l'intercessione celeste è attestata con minor sicurezza; tuttavia è così organicamente connessa con la maternità spirituale di Maria, derivante dall'insegnamento della Scrittura, e con la sua stretta unione all'opera del divin figlio, che una definizione non sembra impossibile.

§ 8. Il culto di Maria.

Alla madre di Dio Maria è dovuto il culto di iperdulia. *Sent. certa.*

1. Fondamento teologico.

Per la sua dignità di madre di Dio e la sua pienezza di grazia, spetta a Maria un culto particolare, senza dubbio essenzialmente inferiore a quello di latria (adorazione) spettante a Dio solo, ma superiore per grado a quello di dulia (venerazione) spettante agli angeli ed agli altri santi. Siffatto culto è detto di iperdulia.

Il Conc. Vat. II ha dichiarato: « Maria, perchè madre santissima di Dio, che prese parte ai misteri di Cristo, per grazia di Dio esaltata, dopo il Figlio, sopra tutti gli angeli e gli uomini, viene dalla Chiesa giustamente onorata con culto speciale ». Cost. *Lumen gentium*, n. 66.

La Scrittura offre la base del culto, che sorgerà più tardi, nel riverente saluto dell'angelo in Lc. 1, 28: « Salve, piena di grazia, il Signore è con te »; nell'elogio di Elisabetta ripiena dello Spirito Santo (Lc. 1, 42): « Tu sei benedetta fra le donne, e benedetto è il frutto del tuo seno »; nelle parole profetiche della Madonna stessa: « Ecco, che da questo momento tutte le generazioni mi chiameranno beata » (Lc. 1, 48); nella parola di benedizione rivolta a Maria dalla donna del popolo in Lc. 11, 27: « Beato il seno che ti ha portato e le mammelle che hai succhiate ».

2. Sviluppo storico.

Nei primi tre secoli il culto di Maria è intimamente connesso con quello di Cristo. Dal IV sec. in poi si trovano invece forme di un culto indipendente. La più antica preghiera alla Vergine che si conosca è il *Sub tuum praesidium*, contenuta in un papiro egiziano che il Lobel fa risalire al terzo secolo, ma di cui la paleografia non permette di determinare con esattezza l'età, perchè redatto in scrittura di cancelleria, rimasta sostanzialmente immutata per secoli. Secondo lo Stegmüller risale al massimo all'inizio, ma più probabilmente alla fine, del sec. IV. Cfr. *Enciclopedia Cattolica*, XI, 1468-71. Gli inni di Sant'Efrem Siro († 373) sulla nascita del Signore « sono quasi altrettanti canti di lode alla Vergine Madre » (BARDENHEWER, *Marienpredigten* 11). GREGORIO NAZIANZENO († 390) attesta l'invocazione di Maria riferendo che la vergine cristiana Giustina, minacciata nella sua verginità, « implorò la vergine Maria di assisterla » (*Or.* 24, 11). Epifanio († 403) insegna, contro la setta dei Colliridiani che rendevano a Maria un culto idolatrico: « Si onori pure Maria; ma si adorino solo il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo; nessuno deve adorare Maria » (*Haer.* 79, 7). AMBROGIO e GEROLAMO considerano Maria il modello della verginità e invitano ad imitarla (AMBR., *De virginibus* II, 2, 6-17; GIROL., *Ep.* 22, 38; 107, 7).

Il culto mariano prese grande sviluppo quando la dignità di madre di Dio, difesa da CIRILLO DI ALESSANDRIA, fu solen-

nemente riconosciuta nel Concilio di Efeso (431). In seguito Maria viene esaltata in molte omelie e inni; in suo onore vengono edificate chiese ed istituite feste. Accanto alla festa della Purificazione ed all'Annunciazione di Maria sorsero, ancora in epoca patristica, le solennità dell'Assunzione e della Natività. Nel medioevo il culto mariano raggiunse il suo massimo sviluppo.

Nel timore che fosse tributato onore divino ad una creatura e che fosse pregiudicata l'unica mediazione di Cristo, Lutero mosse un'aspra critica a diverse forme del culto mariano, ma ritenne la fede tradizionale nella maternità divina, nella verginità perpetua, ed anche nella immacolata concezione e nella intercessione di Maria, pose Maria come modello di umiltà e di fede e raccomandò di invocarne l'intercessione (Spiegazione del Magnificat 1521). Anche Zwingli professò la fede mariana della Chiesa e ritenne il culto di Maria, ma ne rigettò l'invocazione. La stessa posizione assumono, nella maggioranza, gli antichi teologi luterani, identificando però sovente l'invocazione con l'adorazione. Avversario deciso del culto di Maria fu Calvino, che lo rigettò come idolatria. Nell'ambito del luteranesimo, le tre feste di Maria, che hanno fondamento nella Bibbia: annunciazione, purificazione e visitazione, furono celebrate come feste di Cristo fin entro il periodo dell'illuminismo, mentre le feste dell'assunzione e della natività di Maria, dopo essere state conservate per un certo tempo come Lutero aveva desiderato, furono abbandonate ancora nel sec. XVI. Sotto l'influsso del razionalismo il culto religioso di Maria diminuì e si ridusse alla stima puramente umana di un elevato modello morale. Dove nel protestantesimo è viva la fede nell'incarnazione, non si è spento fino al presente il culto della madre di Dio.

3. Valore di vita.

Sostanzialmente non vi è che una sola pietà o spiritualità cristiana, cioè quella nella quale Cristo è verità, vita e via, senza cui nessuno giunge al Padre (Gv. 14, 6); è maestro da seguire, rinnegando noi stessi e portando la nostra croce (Mt. 11, 29; 16, 24); è la vera vite in cui come tralci dobbiamo rimanere (Gv. 15, 1-11); è il capo a cui dobbiamo ognor più

unirci. Per conseguenza non si può parlare di una spiritualità mariana nel senso che Maria ne sia il centro, il principio fondamentale, l'ideale supremo. « Lungi dall'essere fine a se stessa, la pietà mariana, conforme alla tradizionale formula *per Mariam ad Iesum*, è mezzo essenzialmente ordinato a orientare le anime a Cristo e così congiungerle al Padre, nell'amore allo Spirito Santo. Nella luce di questa sua provvidenziale funzione di " via " al Cristo, la devozione a Maria, nonchè esaurirsi in sole pratiche esteriori di pietà superficiale, farà sentire tutta la sua efficacia ai fini di una vita cristiana più fervorosa e cosciente, e la figura di Maria si manifesterà in tutto il suo celestiale splendore nella ricchezza di quelle mirabili prerogative di cui Dio l'ha ornata per farla degna Madre del Verbo Incarnato » (Pio XII).

TRATTATO QUARTO

DIO SANTIFICATORE

I.

LA GRAZIA

INTRODUZIONE

Della grazia in generale.

§ 1. La redenzione soggettiva in generale.

Gesù Cristo, Uomo-Dio, con la sua soddisfazione vicaria e col suo merito redentivo ha riconciliato l'umanità con Dio in linea di principio e oggettivamente. La redenzione oggettiva però deve essere partecipata ad ogni singolo uomo, diventando così soggettiva. L'atto della distribuzione del frutto della redenzione ai singoli uomini si chiama giustificazione (δικαίωσις, iustificatio) o santificazione (ἁγιασμός, santificatio) e il frutto stesso grazia di Cristo.

Il principio della redenzione soggettiva è Dio uno e trino. La comunicazione della grazia essendo opera dell'amore divino, è attribuita allo Spirito Santo, l'amore divino personale, sebbene essa sia effettuata in comune dalle tre divine persone. La redenzione soggettiva però non è solo opera di Dio, ma richiede anche la libera cooperazione dell'uomo, come s'addice alla sua natura dotata di ragione e di libertà (D. 799 [DS. 1529]). Nell'intima cooperazione e compenetrazione della potenza divina e della libertà umana sta l'imperscrutabile mistero della dottrina della grazia. Tutte le eresie e le controversie concernenti la grazia traggono inizio di qui.

Nel processo della redenzione soggettiva Dio aiuta l'uomo non solo mediante un principio interno, la potenza della

grazia, ma anche mediante un principio esterno, l'attività della Chiesa che insegna, governa e santifica con l'amministrazione dei sacramenti. La redenzione soggettiva termina nel compimento eterno della visione beatifica di Dio.

§ 2. Il concetto della grazia.

1. Nella Sacra Scrittura.

Grazia (χάρις, gratia) secondo l'uso della Scrittura significa:

a) in senso *soggettivo* la condiscendenza e benevolenza di una persona di grado superiore verso una di grado inferiore, in particolare di Dio verso l'uomo (gratia = benevolentia). Cfr. Gen. 30, 27; Lc. 1, 30.

b) in senso *oggettivo*, il dono gratuito derivante dalla benevolenza (gratia = beneficium o donum gratis datum). Il dono come tale è l'elemento materiale, la mancanza di ogni esigenza o la gratuità l'elemento formale. Cfr. Rom. 11, 6;

c) graziosità, amabilità. Cfr. Sal. 44, 3; Prov. 31, 30.

2. Nella teologia.

La teologia prende la parola grazia in senso oggettivo ed intende con essa un dono indebito da parte di Dio e non meritato da parte dell'uomo. In questa più ampia accezione si può anche parlare di grazia *naturale* (per es. la creazione, doni dell'ordine naturale come la salute del corpo e la sanità della mente).

In senso più stretto e proprio si intende un dono *soprannaturale* concesso gratuitamente da Dio alle creature ragionevoli in ordine alla salvezza eterna: donum supernaturale gratis a Deo creaturae rationali concessum in ordine ad vitam aeternam. Vi appartengono in primo luogo i doni soprannaturali « quoad substantiam » che nella loro intima essenza trascendono l'essere, le forze e le esigenze della natura creata (la grazia santificante, la visione beatifica di Dio); poi i doni soprannaturali « quoad modum », che superano nel modo con

cui vengono concessi la capacità naturale della creatura che li riceve (guarigione miracolosa, dono delle lingue, dono della profezia) e i doni preternaturali, che perfezionano la natura umana nell'ambito del suo proprio ordine (immunità dalla concupiscenza, dai dolori e dalla morte).

3. Cause della grazia.

La causa efficiente principale della grazia è Dio uno e trino; la causa efficiente strumentale sono l'umanità di Cristo e i Sacramenti; la causa meritoria della grazia concessa all'umanità decaduta è Gesù Cristo, Uomo-Dio, a motivo della sua opera redentrice; la causa finale primaria è la glorificazione di Dio, la causa finale secondaria è la salvezza eterna dell'uomo.

§ 3. Divisione della grazia.

1. Grazia creata - grazia increata.

La grazia increata è Dio stesso in quanto nel suo amore eterno è fonte di tutti i doni, in quanto si comunica all'umanità di Cristo nell'incarnazione (gratia unionis), in quanto abita nell'anima dei giusti e in quanto si dona in possesso e godimento nella visione beatifica. L'atto dell'unione ipostatica, dell'inabitazione e della visione beatifica è bensì una grazia creata, ma è increato il dono che in questi atti vien dato alla creatura. — La grazia creata è un dono soprannaturale distinto da Dio e suo effetto.

2. Grazia di Dio - grazia di Cristo.

La grazia di Dio e del Creatore è quella che Dio ha concesso agli angeli e ai nostri progenitori nel Paradiso terrestre per il solo motivo dell'amore senza guardare ai meriti di Cristo, poichè essi erano senza peccato e quindi solo negativamente indegni (non digni) di riceverla. — La grazia di Cristo o del Salvatore, è quella che Dio concede, per duplice motivo dell'amore e della misericordia, in vista dei meriti

di Cristo, agli uomini decaduti i quali col peccato se ne sono resi positivamente indegni (indigni). Sia la grazia di Dio sia quella di Cristo elevano chi la riceve nell'ordine soprannaturale dell'essere e dell'agire (gratia elevans); la grazia di Cristo inoltre ha il compito di sanare le ferite prodotte dal peccato (gratia elevans et sanans vel medicinalis).

Vi sono teologi i quali con Scoto e Suarez sostengono che l'Incarnazione sarebbe avvenuta egualmente anche senza la caduta originale e che, di conseguenza, *ogni* grazia è grazia di Cristo, anche quella degli angeli e del Paradiso terrestre. Nondimeno questa grazia manca della caratteristica della Redenzione: non è grazia di Cristo in quanto Redentore, bensì grazia di Cristo in quanto capo degli angeli e degli uomini ossia di tutta la creazione.

3. Grazia esterna - grazia interna.

La grazia esterna è qualsiasi beneficio di Dio per la salvezza degli uomini, che è fuori dell'uomo e agisce *moralmente* su di lui, per es. rivelazione, dottrina ed esempio di Cristo, prediche, liturgia, sacramenti, esempi di virtù. — La grazia interna afferra nell'intimo l'anima e le sue potenze ed influisce *fisicamente* su di esse, per es. la grazia santificante, le virtù infuse, la grazia attuale. La grazia esterna è ordinata alla grazia interna come a suo fine. Cfr. 1 Cor. 3, 6.

4. Gratia gratis data - gratia gratum faciens.

Sebbene ogni grazia sia un libero dono della bontà divina, tuttavia, in senso stretto si dice gratia gratis data (Mt. 10, 8 « gratis accepistis, gratis date ») quella che viene concessa ad alcune persone per la salute di altre e non dipende dalla condizione morale o collaborazione del soggetto (cfr. Mt. 7, 22; Gv. 11, 49-52). Vi appartengono i doni straordinari (carismi, profezie, dono dei miracoli, delle lingue; 1 Cor. 12, 8 ss.) e i poteri ordinari dell'ordine e della giurisdizione. — La gratia gratum faciens o grazia santificante è destinata a tutti gli uomini e vien concessa per la santificazione personale. Essa rende chi la riceve gradito (gratum) agli occhi di Dio o santificandolo formalmente (grazia santificante) o preparandolo alla santificazione (grazia attuale). La gratia gratum

faciens è il fine della gratia gratis data ed è perciò intrinsecamente più elevata e più preziosa di questa. Cfr. 1 Cor. 12, 31.

5. Grazia abituale (santificante) - grazia attuale.

La gratia gratum faciens o grazia santificante è abituale o attuale. La grazia abituale è una qualità soprannaturale permanente dell'anima, che santifica interiormente l'uomo e lo rende giusto e accetto a Dio (grazia santificante o giustificante). — La grazia attuale è un influsso soprannaturale transeunte di Dio nell'anima per il compimento di un atto salutare che ha per fine l'acquisizione della grazia santificante o la conservazione e aumento di essa.

6. La grazia attuale viene distinta:

a) secondo le potenze dell'anima che essa muove, in grazia di intelligenza e in grazia di volontà, ossia di *illuminazione* (gr. illuminationis) o di *ispirazione* (gr. inspirationis);

b) secondo il rapporto con la volontà, in grazia *preveniente* (gr. praeveniens, antecedens, excitans, vocans, operans), in quanto precede la libera decisione della volontà e in grazia *adiuvante* e *concomitante* (gr. subsequens, adiuvans, concomitans, cooperans) in quanto accompagna e sostiene l'azione libera dell'uomo;

c) secondo il suo effetto, in grazia *sufficiente* e grazia *efficace*. La prima dà la pura possibilità di compiere l'atto salutare, la seconda lo fa effettivamente compiere.

§ 4. Le principali eresie sulla grazia.

1. Pelagianesimo.

Autore del pelagianesimo è Pelagio († dopo il 418), austero monaco laico di origine irlandese, che scrisse un commento a Paolo e alcune opere ascetiche. I sostenitori principali dell'eresia furono il presbitero *Celestio* e *Giuliano*, vescovo di Eclana. Tra i difensori della dottrina della Chiesa emerge S. AGOSTINO, il dottore della grazia, che dedicò alla lotta

contro il pelagianesimo gli ultimi quattro lustri della vita. Cfr. *De natura et gratia* 62, 73: pro gratia Christi clamo, sine qua nemo iustificatur. Con lui scesero in campo, quali campioni per la dottrina della Chiesa, S. GEROLAMO, il presbitero OROSIO ed il laico MARIO MERCATORE. L'errore fu sconfitto scientificamente da Agostino e condannato dalla Chiesa in numerosi sinodi (Cartagine 411, 416, 418, Milevi 416) ed infine nel terzo Concilio ecumenico di Efeso (431). Cfr. D. 101-108, 126 s. (DS. 222-230, 267 s.).

Il pelagianesimo nega l'elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale e il peccato di origine. Il peccato di Adamo ebbe per i suoi discendenti soltanto il valore di un cattivo esempio. Di conseguenza l'opera redentrice di Cristo consiste sopratutto nella sua dottrina e nell'esempio delle sue virtù. La grazia è per i pelagiani la capacità naturale dell'uomo, fondata sulla libera volontà, di vivere senza peccato e santamente per guadagnarsi così la beatitudine eterna (gratia possibilitatis = liberum arbitrium). Lo sforzo naturale dell'uomo verso la virtù e la santità vien reso più facile dalle grazie esterne: la legge mosaica, l'evangelo e l'esempio di Cristo (adiutorium possibilitatis). La remissione dei peccati l'uomo l'ottiene distaccandosi da essi con la forza della sua volontà. Il sistema pelagiano è puro naturalismo e risente dell'influsso dell'etica stoica.

2. Semipelagianesimo.

Sorse come reazione alla dottrina agostiniana della grazia. Si sviluppò nei conventi della Gallia meridionale, specie a Marsiglia e a Lerino (*Giovanni Cassiano, Vincenzo di Lerino, Fausto,* vescovo di Riez). Combattuto da AGOSTINO, da PROSPERO DI AQUITANIA e da FULGENZIO vescovo di Ruspe, fu condannato dalla Chiesa nel secondo Concilio di Orange nel 529 presieduto dall'arcivescovo Cesario di Arles. Le decisioni del Concilio furono approvate dal Papa Bonifacio II. Cfr. D. 174-200 a (DS. 371-397).

Il semipelagianesimo riconosce l'elevazione soprannaturale dell'uomo, il peccato originale e la necessità della grazia soprannaturale interna per la preparazione alla giustificazione e il raggiungimento della salvezza, ma limita la necessità della grazia e la sua gratuità. Nello sforzo di accentuare la libera

volontà e la collaborazione personale dell'uomo nel processo della salvezza, i sostenitori dell'eresia giunsero a queste affermazioni: *a*) il primo desiderio della salvezza (initium fidei, pius credulitatis affectus, pia studia) proviene dalle capacità naturali dell'uomo; *b*) l'uomo non abbisogna di aiuto soprannaturale per perseverare fino alla fine nel bene; *c*) mediante lo sforzo naturale l'uomo può meritare de congruo la grazia prima.

3. Riformatori.

Mentre Pelagio negava i doni soprannaturali dell'uomo, Lutero, richiamandosi ad Agostino, vedeva in essi elementi essenziali della natura umana. Con la perdita di tali doni questa fu completamente corrotta, venendo a mancare di parti essenziali, e la concupiscenza, nella quale per Lutero consiste il peccato originale, da allora domina sovrana nell'uomo. La natura dell'uomo decaduto è incapace, con le sue proprie forze, di conoscere le verità religiose e di compiere azioni moralmente buone. La volontà dell'uomo non è libera e da sè non può che peccare. La grazia non è in grado di sanare questa natura umana affatto guasta e corrotta, nè di rinnovarla interiormente, nè di santificarla. La giustificazione opera solo un rivestimento esterno dell'interna corruzione. La volontà di fronte alla grazia si comporta in modo puramente passivo; la grazia agisce da sola. Cfr. LUTERO, *In Genesim*, c. 19.

La reazione storica alla dottrina della totale corruzione dell'uomo è il *razionalismo* dei secoli XVII e XVIII, il quale, illimitatamente fiducioso nella capacità della volontà e della ragione umana, respinge la rivelazione e la grazia.

4. Baio, Giansenio, Quesnel.

a) *Michele Baio* († 1589), come Lutero, richiamandosi anch'egli ad Agostino, negava la soprannaturalità dei doni dello stato originale, considerandoli alcunchè di dovuto alla perfezione della natura umana. Anch'egli poneva l'essenza del peccato originale nella concupiscenza, che priva la volontà della sua libertà interiore. Tutte le azioni umane provengono o dalla « cupiditas » cioè la concupiscenza, o dalla « charitas »

infusa da Dio. Le prime sono moralmente cattive, le altre moralmente buone. Nel 1567 Pio V condannò 79 proposizioni tratte dagli scritti di Baio. D. 1001-1080 (DS. 1901-1980).

b) L'eresia di *Cornelio Giansenio* († 1638) non è che uno sviluppo logico del baianesimo. Secondo Giansenio la volontà umana, in seguito al peccato originale, non è libera ed è incapace di fare alcunchè di buono. Tutte le azioni umane provengono o dalla dilettazione terrena che deriva dalla concupiscenza (delectatio terrena sive carnalis) o da dilettazione celeste (delectatio coelestis) causata dalla grazia. Ambedue esercitano un influsso necessitante sulla volontà la quale, non essendo libera, segue sempre l'impulso della più forte (delectatio victrix). A seconda del prevalere della dilettazione terrena o di quella celeste l'agire umano è peccaminoso o moralmente buono. Se la « delectatio coelestis » vince, si dice « gratia efficax » o « irresistibilis », altrimenti « gratia parva » o « sufficiens ». Papa Innocenzo X condannò nel 1653 cinque proposizioni tratte dalla grande opera di Giansenio intitolata *Augustinus*. D. 1092-1096 (DS. 2001-2007).

c) *Pascasio Quesnel* († 1719) popolarizzò le idee di Baio e di Giansenio, accentuando la irresistibilità della grazia. Clemente XI nel 1713 con la bolla *Unigenitus* condannò 101 proposizioni tratte dai suoi scritti (D. 1351-1451 [DS. 2401-2501]).

5. Il razionalismo moderno.

Il razionalismo moderno, negando tutto il soprannaturale, il peccato d'origine e la grazia, è sullo stesso piano del pelagianesimo.

SEZIONE PRIMA

La grazia attuale.

La dottrina della grazia attuale viene qui esposta in quattro capitoli che trattano rispettivamente della sua *natura*, della sua *necessità*, della sua *distribuzione* gratuita e universale con i relativi problemi della predestinazione e riprovazione, delle sue *relazioni con la libertà* umana.

CAPITOLO PRIMO

La natura della grazia attuale.

§ 5. La grazia di illuminazione e di ispirazione.

1. Concetto di grazia attuale.

La grazia attuale è un influsso (qualità) soprannaturale transeunte di Dio sulle facoltà spirituali dell'uomo per muoverla all'atto salutare, cioè relativo alla santificazione e alla vita eterna. Essa come influsso *transeunte* si distingue da quella abituale e dalle virtù infuse che ineriscono all'anima a guisa di qualità permanenti; come *soprannaturale* si distingue dalla cooperazione di Dio nelle azioni naturali delle creature (concursus Dei naturalis). Il termine « gratia actualis » compare nella tarda scolastica (Capreolus) e, dopo il Concilio di Trento, che non l'usa ancora, diviene di uso corrente.

2. Natura della grazia attuale.

a) Dottrina della Chiesa.

La grazia attuale illumina l'intelletto e fortifica la volontà interiormente ed immediatamente. *Sent. certa.*

Il Concilio di Orange (529) dichiarò eretica la proposizione seguente: l'uomo può con le sole forze della natura, senza l'illuminazione e l'ispirazione dello Spirito Santo concepire come si conviene, un buon pensiero relativo alla salvezza eterna o sceglierlo, ossia dare il suo assenso al messaggio evangelico (D. 180 [DS. 377]). Cfr. D. 1791, 104, 797 (DS. 3010, 226, 1525). È pertanto dottrina della Chiesa che l'uomo per compiere atti salutari abbisogna di una forza che trascenda le sue naturali possibilità e perciò soprannaturale. L'aiuto

soprannaturale divino per le azioni salutari si estende ad ambedue le facoltà spirituali umane e consiste in una illuminazione immediata e interna dell'intelligenza e in una collaborazione parimenti immediata e interna della volontà.

Occorre distinguere l'illuminazione e la collaborazione immediata, di cui si tratta qui, dall'illuminazione *mediata* proveniente da aiuti esterni (gratiae externae), quali ad es. l'insegnamento della rivelazione, le prediche, le buone letture, e dalla collaborazione pure *mediata* che deriva dall'illuminazione. Un atto salutare si ha soltanto quando le facoltà dell'anima sono immediatamente e internamente influenzate dalla grazia.

b) Prova della Scrittura e della Tradizione.

La realtà e la necessità di una *illuminazione* divina immediata e interiore dell'intelligenza per compiere atti salutari sono attestate dai passi seguenti: 2 Cor. 3, 5: « Non che da noi stessi siamo in grado di pensare alcunchè, come se venisse proprio da noi, ma la capacità nostra viene da Dio ». Paolo insegna con ciò che noi per natura non siamo capaci di pensare alcunchè che sia in stretto rapporto con la nostra salvezza eterna. Tale capacità ci viene da Dio, il quale illumina la nostra intelligenza e la rende atta a pensieri soprannaturali. 1 Cor. 3, 6: « Io ho piantato, Apollo ha innaffiato, ma è Dio che ha fatto crescere; di modo che nulla è il piantatore nè l'innaffiatore, ma è tutto Dio che fa crescere ». Con questa immagine l'Apostolo esprime il pensiero che la predicazione apostolica rimane infruttuosa se all'illuminazione esteriore per opera del predicatore non si aggiunge quella interiore per opera di Dio. Cfr. Ef. 1, 17-18; 1 Gv. 2, 27.

La *fortificazione* o ispirazione interna della volontà è

attestata in Fil. 2, 13: « Dio infatti è colui che opera in voi e la volontà e l'agire ». Gv. 6, 44: « Nessuno può venire a me (cioè credere a me), se non lo attira il Padre, che mi ha mandato ».

Tra i Padri è sopratutto AGOSTINO che pone in risalto, combattendo i pelagiani, la necessità della grazia interiore dell'intelligenza e della volontà. Cfr. *In ep.* I *Ioan.* tr. 3, 13; *De gratia Christi* 26, 27.

L'illuminazione immediata, interna dell'intelligenza e la fortificazione della volontà sono richieste dall'intima connessione che esiste tra il fine ultimo soprannaturale e gli atti salutari. I mezzi devono avere la stessa natura del fine. Il fine è soprannaturale, perciò anche i mezzi, cioè le azioni derivanti dall'intelligenza e dalla volontà, devono essere soprannaturali.

§ 6. La grazia preveniente e la grazia cooperante.

1. La grazia preveniente.

C'è un influsso soprannaturale di Dio sulle facoltà spirituali che previene la libera decisione della volontà. *De fide.*

In questo caso opera Dio solo « in noi senza di noi » (in nobis sine nobis, sc. libere cooperantibus) e produce atti spontanei, non liberi dell'intelligenza e della volontà (actus indeliberati). Questa grazia vien detta preveniente, antecedente, eccitante, operante.

La dottrina della Chiesa circa l'esistenza di siffatta grazia e la sua necessità per il giungere alla giustificazione fu definita nel Concilio di Trento: « L'inizio della giustificazione negli adulti va ricercato nella grazia preveniente di Dio per mezzo di Gesù Cristo » (a Dei per Iesum Christum praeveniente gratia; D. 797 [DS. 1525]. Cfr. D. 813 [DS. 1553]).

La Scrittura allude all'operazione della grazia preveniente quando dice che Cristo sta alla porta e picchia (Ap. 3, 20), che il Padre attira (Gv. 6, 44), che Dio chiama (Ger. 17, 23; Sal. 94, 8).

2. La grazia cooperante.

C'è un influsso soprannaturale di Dio sulle facoltà spirituali che coopera con la libera attività della volontà umana. *De fide.*

In questo caso Dio e l'uomo agiscono insieme. Dio agisce « in noi con noi » (in nobis nobiscum; cfr. D. 182 [DS. 379]) di modo che l'atto salutare è opera comune della grazia di Dio e della libertà dell'uomo. Questa grazia che sostiene e accompagna la libera attività della volontà vien detta sussequente, adiuvante, concomitante, cooperante.

La dottrina della Chiesa circa la realtà e necessità della grazia cooperante è stata espressa nel Decreto della giustificazione del Concilio di Trento. D. 797 (DS. 1525): Il peccatore si dispone alla giustificazione « assentendo e cooperando liberamente alla grazia » (gratiae libere assentiendo et cooperando). D. 810 (DS. 1548): « La bontà di Dio per tutti gli uomini è così grande da volere che siano loro meriti (in virtù della loro libera attività) quelli che sono i suoi doni (in virtù della sua grazia) ». Cfr. D. 141 (DS. 248).

S. Paolo pone in risalto l'aiuto dato dalla grazia di Dio alla libera attività dell'uomo. 1 Cor. 15, 10: « Ma per grazia di Dio sono quel che sono e la grazia di lui verso di me non fu cosa vana; anzi ho faticato più di tutti loro, non già io, ma la grazia di Dio con me (gratia Dei mecum) ».

S. Agostino così descrive l'operazione della grazia preveniente e di quella cooperante: « Dio opera nell'uomo molte cose

buone senza che l'uomo operi; però l'uomo non può operarne alcuna se Dio non interviene e non opera » (*Contra duas ep. Pel.* II, 9, 21 = D. 193 [DS. 390]). « Dio prepara la volontà e perfeziona cooperando con noi, ciò che egli aveva cominciato operando in noi. Infatti è lui che comincia facendo sì che noi vogliamo, e quando poi vogliamo è lui che perfeziona cooperando con noi... Così affinchè vogliamo egli agisce senza di noi; quando poi vogliamo, e vogliamo efficacemente, egli coopera con noi. Se egli non opera per deciderci a volere e non coopera quando ci siamo decisi a volere, noi non possiamo assolutamente compiere alcuna opera buona » (*De gratia et lib. arb.* 17, 33). Cfr. GREGORIO MAGNO, *Moralia* XVI, 25, 30 e la preghiera *Actiones nostras.*

§ 7. Controversia sull'essenza della grazia attuale.

1. Si deve respingere la dottrina di *Pascasio Quesnel*, secondo cui la grazia attuale si identifica con la volontà onnipotente di Dio. Cfr. la 19ª proposizione condannata: « Dei gratia nihil aliud est quam eius omnipotens voluntas » (D. 1369 [DS. 2419]; cfr. 1360-1361 [DS. 2410-2411]). La volontà onnipotente di Dio si identifica con la sua essenza. La grazia attuale invece è un effetto finito della sua volontà salvifica e quindi da lui distinto (gratia creata). Quesnel con questo suo concetto intendeva fondare la pretesa efficacia irresistibile della grazia.

2. Secondo i *molinisti* la grazia attuale consiste formalmente in atti vitali indeliberati dell'anima, cioè in atti dell'intelligenza o della volontà, prodotti immediatamente da Dio nell'anima. Per provare la loro dottrina essi si rifanno alla Scrittura, alla Tradizione ed alle dichiarazioni del Magistero che chiamano la grazia attuale « cogitatio pia, cognitio, scientia » e « bona voluntas, sanctum desiderium, cupiditas boni, voluptas, delectatio » ecc., espressioni che designano atti vitali dell'anima.

3. I *tomisti* definiscono la grazia attuale un dono o una energia che precede tali atti indeliberati ed eleva in modo transeunte l'intelletto e la volontà rendendoli capaci di produrli. Questa energia soprannaturale concessa da Dio si unisce con le facoltà spirituali dell'uomo formando così un unico principio dal quale scaturisce l'atto salutare. I tomisti si

appellano alle espressioni della Scrittura, dei Padri e dei Concilii, in cui la grazia preveniente vien presentata come un chiamare, illuminare, picchiare, destare, attirare e toccare da parte di Dio. Tutte queste espressioni denotano un'attività divina che precede gli atti vitali dell'anima e li produce.

L'energia che eleva transitoriamente le facoltà dell'anima rendendole capaci di atti soprannaturali è caratterizzata dai tomisti come una qualità transeunte o « fluente » (qualitas fluens) per distinguerla dalla grazia santificante, che è una qualità permanente. Non diverso è il pensiero di S. TOMMASO (*S. th.* I-II, 110, 2) sebbene dica espressamente che la grazia attuale « non è una qualità, ma un moto dell'anima » (non est qualitas, sed motus quidem animae), poichè per qualità egli intende alcunchè di permanente e per « moto dell'anima » intende non un atto vitale, ma il ricevere la mozione di Dio (anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum).

Contro l'opinione molinista si fa valere sopratutto la considerazione che gli atti vitali soprannaturali vengono prodotti a un tempo da Dio e dalle potenze dell'anima, mentre la grazia è causata solo da Dio.

CAPITOLO SECONDO

La necessità della grazia attuale.

§ 8. La necessità della grazia per gli atti dell'ordine soprannaturale.

1. Necessità della grazia per ogni atto salutare.

Per ogni atto salutare è assolutamente necessaria la grazia soprannaturale di Dio (gratia elevans). *De fide.*

Il II Concilio di Orange (529) insegna nel can. 9: « Ogni qualvolta noi facciamo opere buone (salutari) è Dio che opera in noi e con noi perchè le facciamo » (quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum,

ut operemur, operatur; D. 182 [DS 379]) e nel can. 20: « L'uomo non può fare opere buone (salutari) senza che Dio non gli conceda di farle » (nulla facit homo bona, quae non Deus praestat, ut faciat homo; D. 193; [DS. 390]; cfr. 180 [DS. 377]). Il Concilio di Trento confermò questa dottrina nel Decreto sulla giustificazione, can. 1-3 (D. 811-813 [DS. 1551-1553]). Sono contro la dottrina della Chiesa il pelagianesimo ed il razionalismo moderno.

Cristo, con l'immagine della vite e dei tralci (Gv. 15, 1 ss.), mostra chiaramente il suo influsso di grazia nelle anime, che produce frutti di vita eterna, ossia atti salutari: « Io sono la vite, voi i tralci. Chi rimane in me ed io in lui, produce molto frutto; perchè senza di me voi non potete fare nulla » (sine me nihil potestis facere; v. 5). Paolo esprime lo stesso pensiero con l'immagine dell'unione tra il capo e le membra (Ef. 4, 15 ss.; Col. 2, 19). Per ogni pensiero salutare (2 Cor. 3, 5), per ogni decisione della volontà (Rom. 9, 16) e per ogni opera buona (Fil. 2, 13; 1 Cor. 12, 3) l'Apostolo richiede l'aiuto della divina grazia. 1 Cor. 12, 3: « Nessuno può dire: Gesù Signore, se non in Spirito Santo ».

I Padri accolsero la dottrina di Pelagio come una innovazione contraria alla fede tradizionale della Chiesa. S. AGOSTINO spiega così il passo di Gv. 15, 5: « Perchè nessuno creda che il tralcio possa da se stesso fare almeno un piccolo frutto, egli non dice: " senza di me potete fare poco ", ma " non potete far nulla ". Dunque sia poco sia molto non si può fare fuori di colui senza del quale non si può far nulla » (*In Ioan.* tr. 81, 3).

Che la grazia sia assolutamente necessaria per ogni atto salutare la ragione stessa lo deduce da ciò che essendo il fine ultimo, la visione beatifica, essenzialmente soprannaturale, anche gli atti che servono a raggiungerlo devono essere soprannaturali ossia fatti con la grazia. Cfr. *S. th.* I-II, 109, 5.

2. Necessità della grazia per l'inizio della fede e della salvezza.

Per l'inizio della fede e della salvezza è assolutamente necessaria la grazia interna soprannaturale. *De fide.*

Il II Concilio di Orange (529) dichiara nel can. 5 contro la dottrina dei semipelagiani: « Chi dice che l'inizio della fede e la stessa pia inclinazione a credere... sono in noi per natura e non per il dono della grazia, ossia per ispirazione dello Spirito Santo... si dimostra contrario agli insegnamenti apostolici »: Si quis... initium fidei ipsumque credulitatis affectum... non per gratiae donum, id est per inspirationem Spiritus Sancti... sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius approbatur (D. 178 [DS. 375]). Similmente il Concilio di Trento insegna che l'inizio della giustificazione è costituito dalla grazia preveniente di Dio. Cfr. D. 797-798, 813 (DS. 1525-1526, 1553).

La Scrittura insegna che la fede, condizione soggettiva della giustificazione, è dono di Dio. Ef. 2, 8: « È per mera grazia che voi siete stati salvati mediante la fede; e ciò non viene da voi, ma è dono di Dio; non è in virtù di opere affinchè nessuno se ne glorii ». Gv. 6, 44: « Nessuno può venire a me (cioè credere in me), se non lo attira il Padre, che mi ha mandato ». Cfr. Gv. 6, 66. Secondo Ebr. 12, 2 Cristo è « autore e consumatore della fede ». Cfr. Fil. 1, 6; 1, 29; 1 Cor. 4, 7.

I testi biblici a cui si richiamavano i semipelagiani (Zac. 1, 3: « Tornate a me e io tornerò a voi »; Prov. 8, 17: « Io amo quelli che mi amano »; Mt. 7, 7: « Chiedete e vi sarà dato »; Atti 16, 31: « Credi nel Signore Gesù e sarai salvato »; Ef. 5, 14: « Destati... ed il Cristo ti illuminerà ») vanno spiegati in armonia con gli altri luoghi della Scrittura, tenendo presente

che il rivolgersi dell'uomo verso Dio è già sotto l'influsso della grazia attuale. L'attività libera della volontà non esclude la grazia. Il rivolgersi di Dio verso l'uomo non va riferito alla concessione della prima grazia, ma alla comunicazione di grazie ulteriori.

S. AGOSTINO nell'opera *De dono perseverantiae* (19, 48-50) adduce già una prova della tradizione con testimonianze di Cipriano, Ambrogio e Gregorio Nazianzeno. Egli si richiama alla preghiera della Chiesa per la conversione degli infedeli: « Se la fede è esclusivamente un prodotto della libera volontà e non è un dono di Dio, perchè dunque preghiamo per coloro che non vogliono credere, affinchè credano? » (*De grat. et lib. arb.* 14, 29). In scritti anteriori alla sua elezione episcopale (395), Agostino stesso aveva sostenuto l'idea erronea che la fede non è un dono di Dio, ma opera esclusiva dell'uomo. Sopratutto il passo di 1 Cor. 4, 7: « Che cosa hai che non ricevesti? » lo indusse ad ammettere che anche la fede è dono di Dio. Cfr. *De praed. sanct.* 3, 7.

Non poche espressioni patristiche preagostiniane che sanno di semipelagianesimo si spiegano agevolmente se si tenga conto della lotta contro il fatalismo pagano ed il manicheismo che negavano la libertà. S. GIOVANNI CRISOSTOMO, al quale sopratutto si appellavano i semipelagiani, osserva in Ebr. 12, 2: « Egli stesso ha piantato in noi la fede, egli stesso vi ha dato inizio » (*In ep. ad Hebr.* hom. 28, 2).

La gratuità della grazia esige che anche il principio della fede e della salvezza sia opera di Dio. Quando ha luogo l'atto di fede, il primo giudizio sulla credibilità della rivelazione (iudicium credibilitatis) e l'inclinazione a credere (pius credulitatis affectus) è da ascrivere all'influsso della grazia immediata di illuminazione e di ispirazione.

3. Necessità della grazia attuale per gli atti salutari del giustificato.

Anche l'uomo giustificato, ossia in stato di grazia, ha bisogno della grazia attuale per compiere atti salutari. *Sent. communis.*

Poichè le facoltà spirituali di chi è giustificato sono elevate in modo permanente dalla grazia abituale, la grazia attuale

opera in lui non come elevante ma come eccitante e adiuvante, in quanto fa passare le facoltà dalla potenza dell'atto e accompagna il compimento dell'atto, ed opera pure come *sanante* in quanto guarisce le rimanenti ferite del peccato.

Non esiste una precisa decisione del magistero ecclesiastico sulla necessità di questa grazia. Il II Concilio di Orange e quello di Trento parlano tuttavia di un influsso della grazia divina o di Cristo sulle opere buone del giusto, senza distinguere espressamente tra grazia attuale e abituale. D. 809 (DS. 1545): « Gesù Cristo stesso... infonde continuamente la sua virtù nei giustificati. E questa virtù sempre antecede, accompagna e sussegue le loro buone opere ». Cfr. D. 182 (DS. 379). Secondo la prassi della Chiesa anche i giusti pregano per impetrare la grazia dell'assistenza divina (*Actiones nostras* ecc.).

La frase di Cristo: « Senza di me non potete far nulla » (Gv. 15, 5) dimostra che anche il giusto ha bisogno dell'aiuto della grazia attuale per fare atti salutari. Paolo insegna che Dio stimola e compie le opere buone dei giusti. Fil. 2, 13: « Dio è quello che opera in voi e il volere e l'agire in virtù della sua benevolenza ». 2 Tess. 2, 16: « Dio... consoli i vostri cuori e vi confermi in ogni opera buona e in ogni buona parola ». Ebr. 13, 21: « Il Dio della pace... vi renda atti a ogni opera buona, sicchè possiate fare la sua volontà ».

S. Agostino estende la necessità della grazia attuale anche ai giusti: « Come l'occhio del corpo, benchè perfettamente sano, non può vedere senza lo splendore della luce, così anche l'uomo, benchè completamente giustificato, non può vivere rettamente se non è divinamente aiutato dall'eterna luce della giustizia » (*De nat. et grat.* 26, 29).

La necessità della grazia attuale per le buone opere dei giusti, si fonda sul fatto che ogni creatura, a cagione della

sua completa dipendenza dal Creatore, ha bisogno perchè le sue facoltà passino all'atto di un attuale influsso divino (gratia excitans et adiuvans). Inoltre poichè le conseguenze del peccato originale permangono anche nei giusti, questi abbisognano di un particolare aiuto della grazia, che ne sani le debolezze morali (gratia sanans). Cfr. *S. th.* I-II, 109, 9.

4. Necessità della grazia della perseveranza.

Il giustificato non può perseverare sino alla fine nella giustificazione ricevuta, senza un particolare aiuto di aiuto. *De fide.*

Il II Concilio di Orange insegna, contro i semipelagiani, che anche i rigenerati devono sempre implorare l'aiuto di Dio, onde pervenire a una buona fine e poter perdurare nelle opere buone (D. 183 [DS. 380]). Il Concilio di Trento chiama la perseveranza finale « un grande dono » (magnum illud usque in finem perseverantiae donum; D. 826 [DS. 1566]) e insegna che il giustificato senza un particolare aiuto di Dio non può perseverare nella giustizia ricevuta: Si quis dixerit, iustificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseverare posse vel cum eo non posse, A. S. (D. 832 [DS. 1572]). Il « particolare aiuto di Dio » necessario alla perseveranza finale consiste in una somma di grazie attuali.

Si distingue tra:

a) perseveranza *temporanea* o imperfetta che dura per un certo tempo, per es. da una confessione all'altra, e perseveranza *finale* o perfetta, che dura fino alla morte;

b) perseveranza (finale) *passiva*, che è il coincidere della morte o della chiamata di Dio con lo stato di grazia, e perseveranza *attiva*, che è la continua cooperazione del giustificato con la grazia. Quella dei bambini è passiva, quella degli adulti è ordinariamente passiva e attiva. Nella tesi si parla solo di quest'ultima;

c) *possibilità* di perseverare (posse perseverare) e perseveranza *effettiva* o attuale (actu perseverare). La possibilità di perseverare, dacchè Dio vuole che tutti si salvino, è data a tutti, la perseveranza effettiva è data solo agli eletti.

La Scrittura attribuisce a Dio il compimento dell'opera di Salvezza. Fil. 1, 6: « Colui che ha incominciato in voi l'opera buona, la perfezionerà sino al giorno di Gesù Cristo ». Cfr. Fil. 2, 13; 1 Piet. 5, 10. Essa accentua la necessità della preghiera continua, per poter superare gli ostacoli che si oppongono alla salvezza (Lc. 18, 1: « Si deve pregare sempre senza stancarsi mai »; 1 Tess. 5, 17: « Pregate senza interruzione ») come pure la necessità di una fedele collaborazione con la grazia divina (Mt. 26, 41: « Vegliate e pregate, affinchè non cadiate in tentazione »; cfr. Lc. 21, 36).

S. Agostino, alla fine della sua vita, ha scritto una monografia dal titolo *De dono perseverantiae* contro i semipelagiani, nella quale si fonda particolarmente sulla prassi della preghiera: « Perchè dunque si chiede a Dio questa perseveranza, se non è lui che ce la dà? Non sarà la nostra una petizione irrisoria, se gli chiediamo ciò che si sa che egli non può dare, ma che è in potere nostro averlo, senza che egli ce lo conceda? » (2, 3).

La perseveranza finale non può essere meritata (de condigno), ma si può ottenere infallibilmente con la preghiera costante fatta in stato di grazia: Hoc Dei donum suppliciter emereri potest (*De dono persev.* 6, 10). La certezza di essere esauditi è fondata sulla promessa di Gesù (Gv. 16, 23). Siccome però l'uomo fino a che non sia immutabilmente confermato nel bene, ha sempre la possibilità di cadere, nessuno, senza una speciale rivelazione, può sapere se persevererà realmente sino alla fine. Cfr. D. 826 (DS. 1566). Fil. 2, 12; 1 Cor. 10, 12.

Il motivo intrinseco della necessità della grazia della perseveranza, sta nel fatto che la volontà umana, per la continua ribellione della carne contro lo spirito, non ha in se stessa la forza di persistere immutabile nel bene (perseveranza at-

tiva). Così pure non è in potere dell'uomo far coincidere l'istante della sua morte con lo stato di grazia (perseveranza passiva). Cfr. *S. th.* I-II, 109, 10.

5. Necessità di una particolare grazia per evitare durante tutta la vita ogni peccato veniale.

Il giustificato non è in grado, senza una particolare grazia, di evitare durante tutta la vita ogni peccato, anche veniale. *De fide.*

Il Concilio di Trento dichiarò, contro la dottrina dei Pelagiani, secondo cui l'uomo con le sue proprie forze può durante tutta la sua vita evitare ogni peccato, che a tal fine è necessario uno speciale privilegio di Dio: Si quis hominem semel iustificatum dixerit... posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia, A.S. (D. 833 [DS. 1573]). Cfr. D. 107-108, 804 (DS. 229-230, 1536).

Per un'esatta comprensione del dogma occorre notare quanto segue: Per « peccata venialia » si devono intendere principalmente i peccati semideliberati; « omnia » va preso in senso collettivo, non distributivo, vale a dire che con l'aiuto della grazia ordinaria si possono evitare i singoli peccati veniali, ma non tutti insieme; « tota vita » significa uno spazio di tempo piuttosto lungo; il « non posse » designa una impossibilità morale; lo « speciale privilegium » in questione comprende una somma di grazie attuali, che rappresentano un'eccezione dell'ordine comune della grazia, ed una eccezione tutta particolare.

Secondo la Scrittura nessuno si mantiene immune da tutti i peccati. Giac. 3, 2: « Tutti manchiamo in molte cose ». Il Signore esorta anche i giusti a pregare: « Rimetti a noi i nostri peccati » (Mt. 6, 12). Il Concilio di Cartagine (418) respinse l'interpretazione pela-

giana secondo cui i giusti pregano per la remissione dei peccati altrui o, se pregano per se, pregano secondo umiltà e non secondo verità (humiliter, non veraciter; D. 107-108 [DS. 229-230]; cfr. 804 [DS. 1536]).

S. AGOSTINO scrive contro i pelagiani: Se si potessero radunare tutti i giusti della terra e domandare loro se siano senza peccati, risponderebbero all'unisono con l'Apostolo Giovanni (1 Gv. 1, 8): « Se noi diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi e la verità non è in noi » (*De nat. et grat.* 36, 42).

Il motivo intrinseco sta nella debolezza della volontà decaduta di fronte al complesso degli impulsi disordinati, e nella saggia disposizione della provvidenza che permette le piccole mancanze, per mantenere il giusto nell'umiltà e nella coscienza della sua totale dipendenza da Dio. Cfr. *S. th.* I-II, 109, 8.

§ 9. La capacità e i limiti della natura umana senza la grazia.

La dottrina cattolica della grazia sta di mezzo a due estremi. Di fronte al naturalismo dei pelagiani ed al razionalismo moderno, essa difende la necessità assoluta della grazia elevante e la necessità morale della grazia sanante. Di fronte all'esagerato sopranaturalismo dei riformatori, dei seguaci di Baio e di Giansenio essa difende la capacità della natura umana da sola nel campo religioso e morale. Opponendosi ai due estremi, la teologia cattolica fa una netta distinzione tra l'ordine della natura e della sopranatura, tra religione e morale naturale e religione e morale soprannaturale.

1. Capacità della natura da sola.

a) L'uomo anche nello stato decaduto può conoscere con la sola ragione naturale verità religiose e morali. *De fide.*

Questa possibilità è fondata sul fatto che le forze naturali dell'uomo col peccato originale non furono

distrutte (naturalia permanserunt integra), anche se indebolite dalla perdita dei doni soprannaturali. Cfr. D. 788, 793, 815 (DS. 1511, 1521, 1555).

Papa Clemente XI respinse la proposizione giansenistica secondo cui noi senza fede, senza Cristo, senza carità siamo soltanto tenebra, errore e peccato (D. 1398 [DS. 2448]; cfr. D. 1391 [DS. 2441]). Il Vaticano I dichiarò dogma la conoscibilità naturale di Dio, chiaramente attestata in Sap. 13, 1 ed in Rom. 1, 20 (D. 1785, 1806 [DS. 3004, 3026]); cfr. D. 2145 (DS. 3537) (dimostrabilità dell'esistenza di Dio). La conoscibilità naturale della legge morale è attestata in Rom. 2, 14-15; cfr. D. 2305 (DS. 3875). La stessa civiltà superiore dei popoli pagani depone in favore della capacità della ragione umana naturale. Vedi Trattato di Dio, §§ 1 e 2.

b) Per compiere azioni moralmente buone non è richiesta la grazia santificante. *De fide.*

Quantunque sia senza grazia santificante, il *peccatore* può tuttavia compiere opere moralmente buone e, con l'aiuto della grazia attuale, anche buone soprannaturalmente (benchè non meritorie) e prepararsi così alla giustificazione. Perciò non tutte le opere dei peccatori sono peccati. Il Concilio di Trento dichiarò: Si quis dixerit, opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata vel odium Dei mereri... A.S. (D. 817 [DS. 1557]; cfr. D. 1035, 1040, 1399 [DS. 1935, 1940, 2449]).

La Scrittura esorta i peccatori a prepararsi alla giustificazione mediante opere di penitenza. Ez. 18, 30: « Convertitevi, fate penitenza di tutte le vostre iniquità, e l'iniquità non sarà più a vostra rovina ». Cfr.

Zac. 1, 3; Sal. 50, 19; Mt. 3, 2. Non si può pensare che azioni richieste da Dio e preparanti alla giustificazione siano peccaminose. La prassi ecclesiastica della penitenza e del catecumenato sarebbe incomprensibile, se tutte le opere compiute senza la grazia santificante fossero peccati. La frase di Mt. 7, 18: « Un albero cattivo non può produrre frutti buoni » non esclude che il peccatore possa fare opere moralmente buone, così come non esclude che il giusto possa fare dei peccati la frase parallela: « Un albero buono non può produrre frutti cattivi ».

S. AGOSTINO insegna che anche la vita dell'uomo più malvagio difficilmente sarà priva di qualche opera buona (*De spiritu et litt.* 28, 48). La sua sentenza cui s'appellano i giansenisti: « Regnat carnalis cupiditas, ubi non est Dei caritas » (*Enchir.* 117) non prova che ogni singola azione del peccatore sia peccaminosa, ma vuol esprimere soltanto il concetto che nella vita morale vi sono due tendenze, l'una dominata dall'impulso al bene (amore divino in senso lato) e l'altra dalla concupiscenza disordinata (amore del mondo e di sè). Cfr. Mt. 6, 24: « Nessuno può servire due padroni ». Lc. 11, 23: « Chi non è con me è contro di me ». Per il significato del concetto di carità in Agostino cfr. *De Trin.* VIII, 10, 14: charitas = amor boni; *De gratia Christi* 21, 22: charitas = bona voluntas; *Contra duas p. Pel.* II, 9, 21: charitas = boni cupiditas.

c) Per compiere azioni moralmente buone non è richiesta la grazia della fede. *Sent. certa.*

Anche l'*infedele* può compiere azioni moralmente buone. Di conseguenza non tutte le sue opere sono peccati. Pio V condannò la seguente proposizione di Baio: Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia (D. 1025 [DS. 1925]); cfr. D. 1298 (DS. 2308).

La Scrittura riconosce anche ai pagani la capacità

di compiere opere moralmente buone. Cfr. Dan. 4, 24; Mt. 5, 47. Secondo Rom. 2, 14 i pagani sono per natura capaci di adempiere i precetti della legge morale: « Quando i Gentili che non hanno la legge (mosaica), per lume naturale fanno ciò che la Legge comanda, senza avere la Legge, sono legge a se stessi ». Paolo pensa ai veri pagani, non ai pagani-cristiani, come spiegava erroneamente Baio (D. 1022 [DS. 1922]). Il passo Rom. 14, 23: « omne autem, quod non est ex fide, peccatum est » si riferisce non alla fede cristiana come tale, ma alla coscienza (πίστις = ferma convinzione, giudizio della coscienza), e quindi si traduce: « Quanto non procede da convinzione (ossia non è secondo coscienza) è peccato ».

I Padri attribuiscono senza riserve agli infedeli la capacità di compiere azioni moralmente buone. S. AGOSTINO loda la sobrietà, l'altruismo e l'incorruttibilità del suo amico Alipio non ancora cristiano (*Conf.* VI, 7, 10) e le virtù civili degli antichi (*Ep.* 138, 3, 17). Se si trovano nei suoi scritti non poche espressioni che quasi coincidono verbalmente con le proposizioni di Baio, in quanto sembrano affermare che le opere buone e le virtù dei pagani sono peccati e vizi (cfr. *De spiritu et litt.* 3, 5), occorre interpretarle tenendo conto della sua polemica contro il naturalismo pelagiano, nella quale egli ammette come veramente buono e vera virtù solo ciò che ha relazione col fine soprannaturale dell'uomo. Cfr. *Contra Iulianum* IV, 3, 17, 21, 25.

d) **Per compiere opere moralmente buone non è richiesta la grazia attuale.** *Sent. certa.*

L'uomo decaduto può compiere con le sole forze naturali, senza l'aiuto della grazia divina, opere moralmente buone. Perciò non tutte le opere fatte senza grazia attuale sono peccati: Pio V condannò la seguente proposizione di Baio: Liberum arbitrium, sine gratiae

Dei adiutorio, nonnisi ad peccandum valet (D. 1027 [DS. 1927]); cfr. D. 1037, 1389 (DS. 1937, 2439).

Nè con la scrittura nè con l'antica tradizione si può provare la necessità di un aiuto della grazia attuale per tutte le opere moralmente buone. A torto gli avversari si appellano a S. AGOSTINO. Se egli dichiara ripetutamente che senza grazia di Dio non è possibile alcuna opera esente da peccato, occorre osservare che chiama peccato in senso ampio tutto ciò che non ha relazione alcuna con il fine soprannaturale. In tal senso dev'essere inteso anche il can. 22 del II Concilio di Orange: Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum (D. 195 [DS. 392] = AGOSTINO, *De spiritu et littera* 29, 50).

2. Limiti della capacità naturale.

a) **Nello stato della natura decaduta è per l'uomo moralmente impossibile, senza rivelazione soprannaturale, conoscere con facilità, con ferma certezza e senza alcun errore tutte le verità naturali morali e religiose.** *De fide.*

Il Concilio Vaticano I dichiarò in accordo con S. TOMMASO (*S. th.* I, 1, 1): «È merito di questa divina rivelazione se le verità divine, che per sè non trascendono l'umana ragione, anche nello stato presente del genere umano, da tutti si possono conoscere con facilità, con ferma certezza e senza alcun errore» (D. 1786 [DS. 3005]). Cfr. l'enciclica *Humani generis* (D. 2305 [DS. 3875]), che conferma e spiega l'insegnamento del Concilio Vaticano I, parlando anche espressamente delle «verità morali», cioè «della legge naturale».

Il motivo per cui senza rivelazione soprannaturale soltanto pochi uomini raggiunsero di fatto una completa conoscenza di Dio e della legge morale e naturale, sta nell'indebolimento dell'intelletto, causato dal peccato originale (vulnus ignorantiae).

b) **Nello stato della natura decaduta è moralmente impossibile all'uomo, senza grazia medicinale** (*gratia sanans*), **adempiere per lungo tempo l'intera legge e vincere tutte le tentazioni gravi.** *Sent. certa.*

Se, come insegna il Concilio di Trento, lo stesso giustificato ha bisogno « di un particolare aiuto di Dio », per evitare durevolmente tutti i peccati gravi e così perseverare nello stato di grazia (D. 806, 832 [DS. 1541, 1572]), con maggior ragione bisogna ammettere che chi non è giustificato non può evitare per lungo tempo *tutti* i peccati gravi, anche se, grazie alla sua libertà naturale, ha la capacità di evitare questo o quel peccato e di osservare questo o quel comandamento.

L'Apostolo Paolo descrive in Rom. 7, 14-25 la debolezza dell'uomo decaduto, fondata sulla concupiscenza disordinata, di fronte all'assalto delle tentazioni e accentua la necessità dell'aiuto divino per superarle.

CAPITOLO TERZO

La distribuzione della grazia attuale.

§ 10. La gratuità della grazia.

1. La grazia non può essere meritata in alcun modo (nè de condigno nè de congruo) con buone opere naturali. *De fide.*

Il II Concilio di Orange insegna contro i pelagiani ed i semipelagiani che la grazia non è preceduta da alcun merito: nullis meritis gratiam praeveniri (D. 191 [DS. 388]). Il Concilio di Trento afferma che la giu-

stificazione negli adulti ha inizio con la grazia preveniente, in quanto essi « sono da lui chiamati, senza alcun merito preesistente » (nullis eorum existentibus meritis; D. 797 [DS. 1525]).

Nella Lettera ai Romani Paolo dimostra che la giustificazione non può essere ottenuta nè mediante le opere della Legge del Vecchio Testamento nè mediante l'osservanza della legge naturale, ma è un libero dono dell'amore divino: « Tutti sono gratuitamente (δωρεάν, gratis) giustificati per la sua misericordiosa bontà » (3, 24). Cfr. Rom. 3, 9. 23; 11, 6: « Ma se ciò è stato fatto per grazia, dunque non per le opere: altrimenti la grazia non sarebbe più grazia ». Cfr. Ef. 2, 8 ss.; 2 Tim. 1, 9; Tit. 3, 4-5; 1 Cor. 4, 7.

Tra i Padri il più strenuo difensore della gratuità della grazia contro i pelagiani è S. AGOSTINO. Cfr. *Enarr. in Ps.* 30, sermo 1, 6: « Perchè grazia? Perchè viene data gratuitamente. Perchè vien data gratuitamente? Perchè non è preceduta dai tuoi meriti ». *In Ioan.* tr. 86, 2: « Non vi sarebbe grazia se precedessero i meriti. Ma la grazia c'è, essa dunque non trova i meriti, ma li opera ».

La ragione argomenta la gratuità della prima grazia dal fatto della mancanza di intrinseca proporzione tra la natura e la grazia (gratia excedit proportionem naturae) e dalla impossibilità di meritare il principio (la grazia) del merito stesso (principium meriti non cadit sub eodem merito). Cfr. *S. th.* I-II, 114, 5.

2. La grazia non può essere ottenuta con suppliche naturali. *Sent. certa.*

Il II Concilio di Orange insegna contro i semipelagiani che la grazia non viene concessa perchè invocata (naturalmente) dall'uomo, ma che è invece la grazia a far sì che noi invochiamo Dio (D. 176 [DS. 373]).

Secondo la dottrina di S. Paolo la retta preghiera è un frutto della grazia dello Spirito Santo. Rom. 8, 26: « Lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza: poichè noi non sappiamo quello che convenientemente abbiamo da domandare; ma lo stesso Spirito intercede per noi con gemiti inesprimibili ». 1 Cor. 12, 3: « Nessuno dice: Gesù Signore, se non in Spirito Santo ».

S. AGOSTINO insegna che la preghiera salutare efficace è un effetto della grazia di Dio. Commentando Rom. 8, 15 (« riceveste lo spirito di adozione filiale per cui gridiamo: Abba! Padre! ») egli dice: « Di qui comprendiamo che anche questo è dono di Dio il poter gridare a lui interiormente e con sincerità di cuore. Vedano dunque quanto errano coloro i quali pensano che abbiamo da noi stessi, non ricevuto da altri, il potere di chiedere, di cercare, di picchiare » (*De dono persev.* 23, 64).

Poichè l'iniziativa dell'opera di salvezza parte da Dio, una preghiera salutare efficace è possibile soltanto con l'aiuto della grazia divina preveniente.

3. L'uomo non può acquistarsi alcuna disposizione naturale positiva alla grazia. *Sent. certa.*

Per disposizione si intende la capacità di un soggetto di ricevere una forma, cioè una determinazione. Mentre la disposizione *negativa* rimuove unicamente gli ostacoli che si frappongono alla recezione della forma, quella *positiva* prepara e adatta il soggetto a ricevere la forma, dandogli una certa qual tendenza verso di essa, che appare così come il suo naturale compimento. Questa disposizione positiva è del tutto distinta dalla cosidetta potenza obedienziale, che è pura capacità passiva, fondata nella natura spirituale dell'anima umana (e dell'angelo) di ricevere la grazia. Una disposizione positiva naturale per la grazia non è possibile poichè tra natura e grazia non vi è alcuna intrinseca proporzione.

Il II Concilio di Orange afferma che il desiderio della purificazione dal peccato non proviene dalla vo-

lontà naturale dell'uomo, ma dalla grazia preveniente dello Spirito Santo (D. 177 [DS. 374]; cfr. 179 [DS. 376]).

La Scrittura attribuisce alla grazia di Dio il principio e tutta quanta l'opera della salvezza. Cfr. Gv. 6, 44; 15, 5; 1 Cor. 4, 7; Ef. 2, 8-9.

S. AGOSTINO ha insegnato nei suoi primi scritti una disposizione naturale positiva per la grazia (cfr. *De div. quaest.* 83, q. 68, n. 4: Praecedit ergo aliquid in peccatoribus, quo, quamvis nondum sint iustificati, digni efficiantur iustificatione; prima parla di « occultissima merita »). Negli scritti posteriori, a cominciare dalla *Questione a Simpliciano* I, 2, che è del 397, egli respinge recisamente la possibilità di una siffatta disposizione e sostiene la gratuità assoluta della grazia. Cfr. *De dono persev.* 21, 55. Come prova scritturale egli si serve con predilezione di Prov. 8, 25 secondo la vecchia traduzione latina dipendente dai Settanta: Preparatur voluntas a Domino (Volg.: hauriet salutem a Domino; Ebr.: « ottiene il favore di Dio »).

Anche in S. TOMMASO vi fu un'evoluzione della dottrina. Mentre nei primi scritti (*Sent.* II, d. 28, q. 1, a. 4 e *Sent.* IV, d. 17, q. 1, a. 2) egli insegna, d'accordo con i teologi più antichi, che l'uomo, senza grazia interna, può raggiungere con la sola libera volontà una disposizione positiva alla grazia santificante, in quelli posteriori esige, per la preparazione a ricevere tale grazia, un aiuto divino che muova internamente l'anima, cioè la grazia attuale. Cfr. *S. th.* I-II, 109, 6; 112, 2; *Qlb.* 1, 7.

4. L'assioma scolastico: « Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam ».

a) Spiegazioni possibili.

1) S. TOMMASO, negli ultimi suoi scritti che contengono l'espressione definitiva della sua dottrina, spiega l'assioma, comparso per la prima volta nella teologia del sec. XII e attribuito a Pietro Abelardo, nel senso della collaborazione colla grazia: a colui che *con l'aiuto della grazia* fa tutto ciò

che è in suo potere, Dio non rifiuta un'ulteriore grazia. Cfr. *S. th.* I-II, 109, 6 ad 2; 112, 3 ad 1; *In Rom.* 10, lect. 3.

2) L'assioma può anche interpretarsi, come fanno non pochi *molinisti*, nel senso della disposizione *naturale negativa*, che consiste nell'evitare il peccato. C'è però da osservare che la connessione tra la disposizione negativa e la comunicazione della grazia non è un rapporto di causa ad effetto, ma puramente contingente, fondato sulla universale volontà salvifica di Dio. In altre parole Dio dà la grazia non perchè l'uomo evita il peccato, ma perchè egli vuole sinceramente la salvezza di tutti gli uomini.

b) Spiegazioni inaccettabili.

1) *Semipelagiana* è la spiegazione secondo cui gli sforzi naturali dell'uomo, per il loro intrinseco valore, fondano un certo diritto (meritum de congruo) alla grazia. Siffatta spiegazione si avvicina a quella sostenuta dagli antichi scolastici e da S. TOMMASO nei suoi primi scritti (*Sent.* II, d. 28, q. 1, a. 4).

2) Anche i *nominalisti* riferiscono l'assioma agli sforzi morali dell'uomo dai quali deriverebbe un certo diritto alla grazia (m. de congruo), ma non fanno dipendere la comunicazione di questa dall'intrinseco valore di quelli, bensì da una *accettazione estrinseca* da parte di Dio: a colui che fa ciò che è in suo potere, Dio dà la grazia perchè così ha promesso conforme a Mt. 7, 7: « Chiedete, e vi sarà dato; cercate, e troverete; picchiate, e vi sarà aperto ». — Secondo l'insegnamento della rivelazione la salvezza vien da Dio, non dall'uomo. Pertanto anche il chiedere, il cercare, il picchiare, di cui Mt. 7, 7, non son dovuti allo sforzo morale del solo uomo, ma alla cooperazione con la grazia.

Lutero dapprima spiegò l'assioma in senso nominalistico, più tardi lo respinse come pelagiano.

§ 11. L'universalità della grazia.

Benchè la grazia sia un dono dell'amore e della misericordia di Dio, tuttavia per la volontà divina salvifica universale, vien data a tutti gli uomini. Siccome però in realtà non

tutti gli uomini raggiungono la felicità eterna, ne consegue che c'è una duplice volontà di Dio relativa alla loro salvezza:

a) l'una *universale*, per cui Dio, indipendentemente dallo stato finale dei singoli, vuole la salvezza di tutti gli uomini alla condizione che muoiano in grazia (voluntas *antecedens* et *condicionata*);

b) l'altra *particolare*, per cui Dio, tenendo conto dello stato finale dei singoli, vuole assolutamente la salvezza di coloro che lasciano la vita in grazia (voluntas *consequens* et *absoluta*). Tale volontà coincide con la predestinazione; se invece esclude dalla beatitudine eterna si dice riprovazione. Cfr. GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orth.* II, 29.

1. La volontà salvifica universale di Dio in sè.

Anche con la caduta e il peccato originale, Dio vuole veramente e sinceramente la salvezza di tutti gli uomini. *Sent. fidei proxima.*

Che Dio voglia la salvezza non soltanto dei predestinati, ma almeno di tutti i credenti, è dogma formale.

La Chiesa ha condannata come eretica la tesi dei predestinazianisti, dei calvinisti e dei giansenisti che limitava la volontà divina salvifica ai soli predestinati. Cfr. D. 318, 827, 1096 (DS. 623, 1567, 2005). Tale volontà abbraccia almeno tutti i credenti, come risulta dalla professione di fede della Chiesa nella quale i fedeli dicono: Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis. Che inoltre si estenda al di là dell'ambito dei fedeli risulta dalla condanna da parte di Alessandro VIII di due proposizioni contrarie (D. 1294-1295 [DS. 2304-2305]).

Gesù mostra, con l'esempio della città di Gerusalemme, che egli vuole anche la salvezza di quelli che in realtà si perdono (Mt. 23, 37; Lc. 19, 41). Da Gv. 3, 16 risulta che Dio vuole la salvezza almeno di tutti

i credenti, perchè ha dato il suo figlio « affinchè chiunque in lui crede non perisca, ma abbia la vita eterna ». Secondo 1 Tim. 2, 4, la volontà divina salvifica abbraccia senza eccezione tutti gli uomini: « Egli (Dio) vuole che tutti si salvino e giungano alla conoscenza della verità ».

I Padri preagostiniani non pongono in dubbio l'universalità della volontà divina salvifica. L'Ambrosiastro così chiosa 1 Tim. 2, 4: « Egli non ha escluso nessuno dalla salvezza ». Anche S. AGOSTINO nei primi suoi scritti aderisce a questo modo di vedere (cfr. *De spiritu et litt.* 33, 58). In quelli posteriori però, conformemente alla sua rigida teoria della predestinazione, limita la volontà divina salvifica ai predestinati, e spiega artificiosamente il passo di S. Paolo a Timoteo nei modi seguenti: *a*) Dio vuole che uomini di tutte le classi si salvino (*Enchir.* 103); *b*) tutti quelli che si salveranno, si salveranno per la volontà di Dio (*Contra Iulianum* IV, 8, 44; *Enchir.* 103); *c*) Dio fa che noi vogliamo che tutti si salvino (*De correpl. et grat.* 15, 47). Non pochi teologi riferiscono la spiegazione limitativa di S. Agostino alla volontà salvifica conseguente, la quale non è universale. Tuttavia dalla forzata spiegazione agostiniana emerge come sia assai problematico se egli, negli ultimi anni della sua vita, abbia ancora sostenuto l'universalità della volontà salvifica antecedente. La sua dottrina della predestinazione, secondo cui Dio, per puro suo beneplacito, sceglie una parte degli uomini dalla « massa dei dannati », mentre non sceglie gli altri, sembra che non dia più adito ad una autentica e seria volontà salvifica universale.

2. La volontà salvifica universale nella sua attuazione.

a) Dio dà a tutti i giusti la grazia sufficiente (proxime vel remote sufficiens) per l'osservanza dei comandamenti divini. *De fide.*

La grazia sufficiente si distingue in prossima o immediata (gr. proxime sufficiens), che dà immediatamente la capacità di compiere un determinato atto salutare, e in remota o mediata (gr. remote sufficiens), che dà la capacità di compiere un atto col quale si ottengono ulteriori grazie. Quest'ultima è sopratutto la grazia di pregare.

Dopo il II Concilio di Orange, che aveva già espressa questa dottrina (D. 200 [DS. 397]), quello di Trento dichiarò che l'adempimento dei comandamenti di Dio non è impossibile all'uomo giustificato: Si quis dixerit Dei praecepta homini etiam iustificato et sub gratia constituto esse ad adservandum impossibilia A. S. (D. 828 [DS. 1568]). La contraria dottrina dei giansenisti fu condannata dalla Chiesa come eretica (D. 1092 [DS. 2001]).

Secondo la Scrittura Dio rivolge ai giusti le sue cure particolari. Cfr. Sal 32, 18-19; 36, 25 ss.; 90; Mt. 12, 50; Gv. 14, 21; Rom. 5, 8-10. I precetti di Dio possono facilmente essere adempiuti dai giusti. Mt. 11, 30: « Il mio giogo è soave, e il mio peso è leggero ». 1 Gv. 5, 3: « L'amore di Dio consiste nell'osservare i suoi comandamenti. E i suoi comandamenti non sono gravosi, perchè tutto ciò che è nato da Dio trionfa nel mondo ». 1 Cor. 10, 13: « Dio è fedele, e non permetterà che siate tentati oltre le vostre forze, ma con la tentazione provvederà anche il buon esito, dandovi il potere di sostenerla ».

S. AGOSTINO coniò la frase accolta dal Concilio di Trento: « Dio non abbandona i giusti, se non vien prima abbandonato da loro » (D. 804 [DS. 1536]); cfr. AGOSTINO, *De nat. et grat.* 26, 29.

La fedeltà di Dio vuole che egli dia ai giusti la grazia sufficiente, perchè essi possano conservare il diritto, loro concesso, alla vita eterna.

b) Dio dà a tutti i peccatori credenti la grazia sufficiente (saltem remote sufficiens) per la conversione. *Sent. communis.*

Egli non nega completamente la sua grazia neppure ai peccatori accecati e induriti.

La Chiesa insegna che « se qualcuno dopo il battesimo è caduto in peccato, può *sempre* rialzarsi con una vera penitenza » (D. 430 [DS. 802]). Ciò presuppone che Dio conceda la grazia sufficiente per la conversione. Cfr. D. 911, 321 (DS. 1701, 626 s.).

Le numerose esortazioni che la Scrittura rivolge ai peccatori perchè si convertano presuppongono la possibilità della conversione con l'aiuto della grazia divina. Ez. 33, 11: « Io non voglio la morte del peccatore, ma che si converta e viva ». 2 Piet. 3, 9: « Il Signore... usa pazienza per riguardo a voi, non volendo che alcuno perisca, ma che tutti ritornino a penitenza ». Rom. 2, 4: « E non sai che la bontà di Dio ti spinge a penitenza? ». I passi della Scrittura che attribuiscono a Dio l'indurimento dei peccatori (Es. 7, 3; 9, 12; Rom. 9, 18) sono da intendere nel senso che Dio permette il male sottraendo al peccatore, per punizione, la grazia efficace. La conversione viene così resa più difficile, ma non tuttavia impossibile.

Secondo l'insegnamento comune dei Padri anche i più grandi peccatori non sono esclusi dalla misericordia di Dio. S. Agostino dice: « Non si deve dubitare neanche del peccatore più grande, fintantochè vive qui sulla terra » (*Retract.* I, 19, 7). Il fondamento psicologico della possibilità della conversione anche dei peccatori induriti, sta nel fatto che la loro ostinazione, finchè sono in vita (in statu viae), non è definitiva come quella dei dannati.

c) Dio dà a tutti gli infedeli senza loro colpa (infideles negativi) la grazia sufficiente per salvarsi. *Sent. certa.*

Alessandro VIII condannò nel 1690 le proposizioni giansenistiche secondo le quali Cristo era morto soltanto per i fedeli e che i pagani, i giudei e gli eretici

non ricevono da lui alcun influsso di grazia (D. 1294-1295 [DS. 2304-2305]). Cfr. D. 1376 (DS. 2426).

La Scrittura attesta la universalità della volontà divina di salvezza (1 Tim. 2, 4; 2 Piet. 3, 9) e l'universalità della redenzione di Cristo (1 Gv. 2, 2; 2 Cor. 5, 15; 1 Tim. 2, 6; Rom. 5, 18). È pertanto inammissibile che a una grandissima parte dell'umanità rimanga preclusa la grazia necessaria e sufficiente alla salvezza.

I Padri spiegano Gv. 1, 9 (illuminat omnem hominem) nel senso di un'illuminazione di tutti gli uomini, anche degl'infedeli, mediante la grazia divina. Cfr. GIOV. CRISOSTOMO, *In Ioan.* hom. 8, 1. Una monografia patristica sull'universale distribuzione della grazia è lo scritto anonimo, ma probabilmente composto da Prospero d'Aquitania, dal titolo *De vocatione omnium gentium* (circa il 450), che cerca una via di mezzo tra i semipelagiani ed i seguaci della dottrina agostiniana e sostiene decisamente l'universalità della volontà divina salvifica e della concessione della grazia.

Siccome la *fede* è « l'inizio della salvezza, il fondamento e la radice di ogni giustificazione » (D. 801 [DS. 1532]), essa è pure indispensabile per la giustificazione dei pagani. Ebr. 11, 6: « Senza la fede è impossibile piacere a Dio. Chi si avvicina a Dio deve credere che egli è ed è rimuneratore di quelli che lo ricercano ». Una semplice « fede razionale » non basta. Innocenzo XI riprovò la proposizione: « Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad iustificationem sufficit » (D. 1173 [DS. 2123]). È necessaria la fede teologale, cioè la fede soprannaturale nella rivelazione, fede questa che è un effetto della grazia (D. 1789 [DS. 3008]): concetto della fede teologale; D. 1793 (DS. 3012): nemini unquam sine illa contigit iustificatio). Per ciò che riguarda il contenuto di questa fede, secondo la testimonianza della Lettera agli Ebrei 11, 6, è necessario di necessità di mezzo credere esplicitamente che Dio esiste e che premia i buoni e castiga i cattivi. Per la Trinità e l'Incarnazione è sufficiente la fede implicita. L'infedele giunge alla fede soprannaturale richiesta per la giustificazione per il fatto che Dio, con ammaestramento interno o esterno, gli fa conoscere

la verità rivelata e con la grazia attuale gli conferisce la capacità di emettere l'atto di fede. Cfr. S. TOMMASO, *De verit.* 14, 11.

Obbiezione. Contro l'universalità della volontà salvifica divina si obbietta che Dio non vuole seriamente e sinceramente la salvezza dei bambini che muoiono senza battesimo. Risposta: Dio, a motivo della sua volontà di salvezza, non è obbligato a eliminare con un intervento miracoloso dall'ordine del mondo da lui creato, tutti i singoli ostacoli derivanti dalla cooperazione di cause seconde con la causa prima divina e che in molti casi rendono vana l'esecuzione della volontà divina. Esiste anche la possibilità che Dio rimetta il peccato originale, per via straordinaria, ai bambini che muoiono senza battesimo e li faccia partecipi della sua grazia; la sua potenza non è legata ai mezzi della grazia proprii della Chiesa. Il fatto di questa comunicazione estrasacramentale della grazia non si può tuttavia provare positivamente. Vedi Trattato di Dio creatore, § 25.

§ 12. Il mistero della predestinazione.

1. Concetto e realtà della predestinazione.

a) Concetto.

In *senso ampio* predestinazione significa qualsiasi disposizione o decreto dell'eterna volontà divina; in *senso stretto* il decreto della stessa volontà riferentesi al fine soprannaturale delle creature razionali, abbia esso per oggetto la felicità eterna o l'esclusione da essa; in *senso strettissimo* il decreto di accogliere nella beatitudine celeste determinate creature razionali: Praedestinatio est quaedam ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam in mente divina existens (*S. th.* I, 23, 2).

La predestinazione divina comprende un atto dell'intelletto e uno della volontà: la prescienza e la predeterminazione. Per il suo effetto temporale si distingue la predestinazione *incompleta* o inadeguata, che si riferisce o soltanto alla grazia (praedestinatio ad gratiam tantum) o soltanto alla gloria (praedestinatio ad gloriam tantum), e la predestinazione *completa* o adeguata, che ha per oggetto la grazia e la gloria (praedestinatio ad gratiam et gloriam simul). Quest'ul-

tima è definita da S. TOMMASO « una preparazione della grazia nel presente, e della gloria nel futuro » (praeparatio gratiae in praesenti, et gloriae in futuro; *S. th.* I, 23, ob. 4).

b) *Realtà.*

Dio ha predestinato, mediante il suo decreto eterno, determinati uomini alla beatitudine eterna. *De fide.*

Il magistero ordinario e universale della Chiesa propone questa dottrina come verità rivelata. Essa è presupposta dalle decisioni dottrinali del Concilio di Trento (D. 805, 825, 827 [DS. 1540, 1565, 1567]). Cfr. D. 316 ss., 320 ss. (DS. 621 ss., 625 ss.).

La realtà della predestinazione è attestata nel modo più evidente in Rom. 8, 29-30: « Perchè quelli che egli ha preconosciuto li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine di suo Figlio, sì da essere lui primogenito tra molti fratelli. E quelli che ha predestinati questi ha anche chiamati; e quelli che ha chiamati li ha anche giustificati; e quelli che ha giustificati li ha anche glorificati ». Questo passo pone in rilievo tutti gli elementi che appartengono alla predestinazione completa, l'atto dell'intelligenza e della volontà nel decreto eterno divino (praescire, praedestinare) e i momenti principali della sua attuazione nel tempo (vocare, iustificare, glorificare). Cfr. Mt. 25, 34; Gv. 10, 27-28; Atti 13, 48; Ef. 1, 4 ss.

S. AGOSTINO ed i suoi discepoli difendono contro i pelagiani ed i semipelagiani la realtà della predestinazione come un insegnamento tradizionale di fede. AGOSTINO osserva: « La Chiesa ha sempre avuto la fede in questa verità della predestinazione, fede che ora con rinnovata sollecitudine difende contro i nuovi eretici » (*De dono persev.* 23, 65).

La predestinazione è una parte del piano eterno della divina Provvidenza. Vedi Trattato di Dio creatore, § 10.

2. Motivo della predestinazione.

a) Punto della questione.

La difficoltà principale della dottrina della predestinazione sta nel sapere se il predestinato stesso esercita una causalità (morale), prevista da Dio, sulla sua predestinazione, se cioè l'eterno decreto della predestinazione è stato formato tenendo conto o meno dei meriti dell'uomo (ante vel post praevisa merita).

La predestinazione incompleta alla sola *grazia* è indipendente da ogni merito (ante praevisa merita) poichè la prima grazia non si può meritare. Così pure è indipendente da ogni merito la predestinazione completa alla grazia ed alla gloria insieme, dato che la prima grazia non si può meritare e che le grazie seguenti e i meriti acquistati con la grazia e la loro ricompensa dipendono dalla grazia prima come gli anelli di una catena. Unicamente dunque per la predestinazione alla sola *gloria*, si può chiedere se avvenga con o senza la previsione dei meriti. Se c'è tale previsione, il decreto della predestinazione è condizionato (ipotetico), se non c'è è incondizionato (assoluto).

b) Tentativi di soluzione.

1) I *tomisti*, gli agostiniani, gli scotisti in massima parte e anche alcuni molinisti (Suarez, Bellarmino) sostengono una predestinazione *assoluta* (ad gloriam tantum), cioè avanti la previsione dei meriti (ante praevisa merita). Dio decide dall'eternità, senza guardare ai meriti dell'uomo, secondo il suo libero beneplacito, la beatitudine eterna di determinate persone e quindi la comunicazione delle grazie efficaci per realizzare il suo decreto (ordo *intentionis*). Nel tempo poi egli dà prima le predeterminate grazie efficaci e quindi, come ricompensa per i meriti derivati dalla cooperazione della libertà con la grazia, la beatitudine eterna (ordo *executionis*). L'ordine d'intenzione e l'ordine di esecuzione stanno tra loro in rapporto inverso (gloria - grazia; grazia - gloria).

2) La maggior parte dei *molinisti* e anche S. Francesco di Sales († 1622) sostengono una predestinazione *condizionata*

(ad gloriam tantum), cioè dopo la previsione dei meriti (post et propter praevisa merita). Secondo la loro teoria, Dio prevede con la scienza media come si comporterebbe la libertà dell'uomo nei più diversi ordini di grazia possibili. Alla luce di questa conoscenza egli sceglie, secondo il suo libero beneplacito, un ordine di grazia ben determinato. Quindi con la scienza di visione preconosce infallibilmente quale uso farà il singolo uomo della grazia che gli concede. Coloro che cooperano con perseveranza con la grazia, sono da lui scelti, in vista dei loro meriti, per la beatitudine eterna; mentre quelli che rifiutano la cooperazione sono destinati, in vista dei loro demeriti, alla pena eterna dell'inferno. L'ordine d'intenzione e l'ordine di esecuzione coincidono (grazia - gloria).

La Chiesa ammette ambedue i tentativi di soluzione (D. 1090 [DS. 1997]). Le prove scritturali addotte dalle rispettive parti non sono decisive. I *tomisti* si appellano sopratutto ad alcuni passi dell'epistola ai Romani, nei quali balza in prima linea il fattore divino della salvezza (Rom. 8, 29; 9, 11-13; 9, 20-21). L'Apostolo però non parla della predestinazione alla sola gloria, ma alla grazia ed alla gloria insieme, predestinazione questa indipendente da ogni merito. — I *molinisti* si richiamano ai passi che attestano l'universalità della volontà divina salvifica, sopratutto a 1 Tim. 2, 4, e alla sentenza del Giudice universale (Mt. 25, 34-36), in cui le opere di misericordia sono addotte come motivo per essere accolti nel regno celeste. Che però esse siano anche il motivo della « preparazione » del regno, cioè dell'eterno decreto della predestinazione, non può essere provato con certezza.

Nè può essere decisivo il richiamo ai Padri e ai teologi della Scolastica, giacchè la questione venne posta soltanto dai teologi posteriori al Concilio di Trento. Mentre la tradizione preagostiniana è in favore della spiegazione molinista, AGOSTINO, specialmente nei suoi ultimi scritti, favorisce piuttosto quella tomista. Quest'ultima dà forte rilievo alla causalità universale di Dio, mentre la prima accentua di più l'universalità della volontà divina salvifica, la libertà della creatura e l'azione personale dell'uomo nell'opera della salvezza. Le difficoltà che rimangono da una parte e dall'altra provano che la predestinazione è un mistero impenetrabile anche per la ragione illuminata dalla fede (Rom. 11, 33 ss.).

3. Proprietà della predestinazione.

a) *Immutabilità.*

Il decreto della predestinazione è, quale atto dell'intelletto e della volontà di Dio, immutabile come l'essere divino stesso. Il numero di coloro che sono scritti nel « Libro della vita » (Fil. 4, 3; Ap. 17, 8; cfr. Lc. 10, 20) è fissato materialmente e formalmente, cioè Dio preconosce e predestina con infallibile certezza quante e quali persone saranno beate. Solo Dio sa quale sia il numero dei predestinati: Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus (Secreta pro vivis et defunctis). Contrariamente all'opinione rigorista sostenuta anche da S. TOMMASO (*S. th.* I, 23, 7), la quale, appellandosi a Mt. 7, 13 (cfr. Mt. 22, 14), sostiene che il numero dei predestinati sarebbe minore di quello dei reprobi, si deve ammettere, a motivo dell'universale volontà salvifica di Dio e della universalità della redenzione operata da Cristo, che il regno di Cristo non è più piccolo di quello di Satana.

b) *Incertezza.*

Il Concilio di Trento dichiarò contro Calvino, che nessuno può conoscere con certezza se è realmente predestinato, se non mediante una rivelazione particolare: nisi ex speciali revelatione sciri non potest, quos Deus sibi elegerit (D. 805 [DS. 1540]; cfr. D. 825-826 [DS. 1565-1566]).

La Scrittura esorta di adoperarsi alla salvezza con timore e tremore (Fil. 2, 12). « Chi crede di tenersi ritto, badi di non cadere » (1 Cor. 10, 12). Nonostante questa incertezza si danno tuttavia segni (signa praedestinationis) dai quali si può arguire, almeno con grande probabilità, se si è predestinati (perseverante esercizio delle virtù raccomandate nelle otto beatitudini, comunione frequente, operoso amore del prossimo, amore a Cristo e alla Chiesa, devozione alla Madre di Dio).

§ 13. Il mistero della riprovazione.

1. Concetto e realtà della riprovazione.

Per riprovazione s'intende il decreto eterno della volontà divina di escludere determinate creature ragionevoli dalla beatitudine eterna. Per i meriti soprannaturali, che sono il fondamento della eterna felicità, Dio coopera positivamente con la sua grazia, mentre invece per i peccati, che sono il motivo della dannazione eterna, non coopera affatto, ma si limita unicamente a permetterli. La riprovazione si distingue in *positiva* e *negativa* a seconda che il decreto divino ha per oggetto la dannazione alla pena eterna dell'inferno oppure la non elezione alla beatitudine celeste. Si distingue pure in *condizionata* e *incondizionata* (assoluta) a seconda che il decreto divino è dipendente o non dalla previsione dei demeriti.

Dio, con il suo eterno decreto, ha predestinato determinate persone, in previsione dei loro peccati, alla riprovazione eterna. *De fide.*

La realtà della riprovazione non è formalmente definita, ma è insegnamento comune della Chiesa. Il Concilio di Valenza (855) insegna: fatemur praedestinationem impiorum ad mortem (D. 322 [DS. 628]). La Scrittura l'attesta in Mt. 25, 41: « Andate via da me, o maledetti, al fuoco eterno, che è stato preparato per il diavolo e per gli angeli suoi », e in Rom. 9, 22: « Vasi di ira preparati per la perdizione ».

2. Riprovazione positiva.

a) Il *predestinazianismo* eretico nelle sue diverse forme (il prete gallo Lucido nel V secolo; il monaco Gottschalk nel secolo IX, secondo le informazioni dei suoi avversari che però non trovano conferma nei suoi libri riscoperti; Wicleff, Huss e sopratutti Calvino) insegna una predestinazione positiva al

peccato ed una predestinazione *incondizionata* alla pena eterna dell'inferno, cioè senza tener conto dei demeriti. Il predestinazianismo venne condannato come eresia nei Concilii particolari di Orange (D. 200 [DS. 397]), Quiercy e Valenza (D. 316, 322 [DS. 621, 628 s.]) e nel Concilio ecumenico di Trento (D. 827 [DS. 1567]). La riprovazione positiva incondizionata conduce alla negazione della universalità della volontà divina salvifica ed è in contraddizione con la giustizia e la santità di Dio e con la libertà dell'uomo.

b) Secondo la dottrina della Chiesa c'è una riprovazione positiva *condizionata*, cioè dipendente dalla previsione dei demeriti (post et propter praevisa demerita). Essa è richiesta dalla universalità della volontà divina salvifica, la quale esclude che Dio voglia fin da principio la perdizione di determinate persone. Cfr. 1 Tim. 2, 4; Ez. 33, 11; 2 Piet. 3, 9.

S. AGOSTINO insegna: « Dio è buono, Dio è giusto. Egli può salvare qualcuno senza meriti buoni, perchè è buono; ma non può condannare nessuno senza meriti cattivi, perchè è giusto » (*Contra Iul.* III, 18, 35).

3. Riprovazione negativa.

I *tomisti* sostengono, in corrispondenza con la predestinazione assoluta alla beatitudine eterna, una riprovazione pure *assoluta*, però soltanto *negativa*. La maggior parte di loro l'intende come una non elezione all'eterna felicità (non-electio), congiunta con il decreto della volontà divina di permettere che una parte delle creature ragionevoli cada in peccato e così, per propria colpa, perda la salute eterna. Contrariamente alla riprovazione assoluta positiva dei predestinaziani, i tomisti mantengono fermamente l'universalità della volontà divina salvifica e della redenzione, la concessione della grazia sufficiente ai reprobi e la libera volontà. Tuttavia è difficile trovare una conciliazione intrinseca tra la non elezione assoluta e l'universalità della volontà salvifica divina. Quanto all'effetto, la riprovazione negativa incondizionata dei tomisti coincide con quella incondizionata positiva dei predestina-

zianisti, poichè fuori del cielo e dell'inferno non c'è un terzo stato definitivo.

4. Proprietà della riprovazione.

Il decreto divino di riprovazione è, come quello della predestinazione, *immutabile* e *incerto:* senza una speciale rivelazione l'uomo non può conoscerlo.

CAPITOLO QUARTO

Grazia e libertà.

§ 14. La dottrina della Chiesa.

Dio concede a tutti gli uomini grazia sufficiente per la loro salvezza, ma di fatto soltanto una parte di essi la consegue. Vi sono, quindi, grazie che sortiscono l'effetto salutare voluto da Dio (gratiae *efficaces*) e grazie che non sortiscono tale effetto (gratiae *mere sufficientes*). Si tratta ora di sapere se la ragione di questa diversa efficacia stia nella grazia stessa, ovvero nella libertà umana. I riformatori ed i giansenisti cercarono di risolvere radicalmente la difficile questione negando la libertà. Cfr. LUTERO, *De servo arbitrio*. Contro di essi la Chiesa difende la collaborazione della libertà con la grazia; i teologi poi cercano con vari sistemi di spiegare l'intima ragione dell'efficacia della grazia stessa.

1. Permanenza della libertà sotto l'influsso della grazia efficace.

La volontà umana rimane libera sotto l'influsso della grazia efficace. La grazia non è irresistibile. *De fide.*

Il Concilio di Trento dichiarò contro i Protestanti: « Se qualcuno dirà che il libero arbitrio dell'uomo, mosso ed eccitato da Dio, non cooperi affatto, assen-

tendo alla chiamata e all'eccitamento divino, e non possa disporsi e prepararsi a ricevere la grazia della giustificazione, e non possa dissentire, se vuole (*neque posse dissentire si velit*), ma comportarsi solo passivamente (*mere passive*) come un essere morto che in nessun modo può agire, sia anatema» (D. 814 [DS. 1554]). Innocenzo X condannò la seguente proposizione di Cornelio Giansenio come eretica: «Nello stato di natura decaduta non si resiste mai alla grazia interna» (D. 1093 [DS. 2002]). Cfr. D. 797, 815-816, 1094-1095 (DS. 1525, 1555-1556, 2003-2004).

La Scrittura pone in risalto ora il fattore umano della libertà ora quello divino della grazia. Le numerose esortazioni alla penitenza ed al compimento di opere buone presuppongono che la grazia non tolga la libertà umana. La sua permanenza di fronte alla grazia è espressamente attestata in Deut. 30, 19; Eccli. 15, 18; 31, 10; Mt. 23, 27: «Quante volte volli raccogliere i tuoi figli, *ma tu non hai voluto*»; Atti 7, 51: «Voi *resistete* sempre allo Spirito Santo». La cooperazione della grazia e della libertà è posta anche in risalto da Paolo in 1 Cor. 15, 10: «Ma per grazia di Dio sono quel che sono, e la grazia di lui verso di me non fu cosa vana; anzi ho faticato più di tutti loro, non già io, ma la grazia di Dio con me» (non ego autem, sed gratia Dei mecum). Cfr. 2 Cor. 6, 1; Fil. 2, 12.

S. AGOSTINO, a cui si richiamano gli avversari, non ha mai negato la libertà di fronte alla grazia. Per difendere la libertà egli compose nel 426 o nel 427 il *De gratia et libero arbitrio*, nel quale cerca istruire e tranquillizzare coloro che «credono sia negata la libertà quando si difende la grazia, e quelli che difendono talmente la libertà da negare la grazia e affermare che ci vien concessa secondo i nostri meriti» (1, 1). La giustificazione non è soltanto opera della grazia, ma anche della

libera volontà: « Colui che ti ha creato senza di te, non ti giustifica senza di te » (*Sermo* 169, 11, 13). Quando Agostino osserva che « noi operiamo secondo ciò che ci diletta maggiormente » (quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est; *Expositio ep. ad Gal.* 49), non pensa ad un diletto buono o cattivo indeliberato, che preceda la decisione della volontà e la determini, come spiegavano i giansenisti, ma ad un diletto deliberato, compreso nella decisione della volontà.

La permanenza della libertà sotto l'influsso della grazia è il presupposto necessario perchè le opere buone siano meritorie. In favore della dottrina cattolica sta anche la testimonianza della coscienza umana.

2. La grazia sufficiente.

C'è una grazia che è veramente sufficiente, ma che rimane tuttavia inefficace. *De fide.*

Si intende con questo nome quella grazia, che attese le circostanze concrete, conferisce il potere di fare l'atto salutare (vere et relative sufficiens), ma che per la resistenza della volontà rimane di fatto inefficace (mere vel pure sufficiens). I riformatori e i giansenisti negarono la grazia sufficiente così concepita poichè, secondo loro, mancando il libero arbitrio, la grazia esercita un influsso necessitante sulla volontà. Pertanto, a loro vedere, la grazia sufficiente è sempre efficace. La Chiesa, affermando la grazia veramente sufficiente, difende ancor una volta la libertà umana.

Secondo la dottrina del Concilio di Trento l'uomo, mediante l'aiuto della grazia preveniente, può prepararsi alla giustificazione (*vere* sufficiens); ma egli può anche negare il suo assenso (*mere* sufficiens): potest dissentire si velit (D. 814 [DS. 1554]; cfr. D. 797 [DS. 1525]). Alessandro VIII condannò la proposizione giansenista secondo cui la grazia sufficiente non solo sarebbe inutile, ma nociva perchè rende l'uomo debitore di fronte a Dio (D. 1296 [DS. 2306]).

La Scrittura attesta che l'uomo spesso non utilizza la grazia che gli è offerta. Cfr. Mt. 23, 37; Atti 7, 51.

La Tradizione insegna unanime la realtà delle grazie sufficienti, che rimangono senza effetto per colpa dell'uomo. Anche S. AGOSTINO conosce, di fatto se non a parole, la distinzione tra grazie solo sufficienti e grazie efficaci. Cfr. *De spiritu et littera* 34, 60: « In tutto ci previene la sua misericordia. Però l'acconsentire alla chiamata di Dio o il dissentire da essa dipende dalla nostra volontà ». Quando non accetta come vera grazia quella che dà solo il potere (gratia quae dat posse), egli pensa alla grazia di possibilità (gratia possibilitatis) dei pelagiani, consistente nel libero arbitrio.

L'esistenza della grazia sufficiente deriva logicamente dalla universalità della volontà divina salvifica e della grazia, da un lato, e, da un altro lato, dal fatto che non tutti gli uomini conseguono la salvezza eterna.

§ 15. Indagine teologica.

1. Tomismo.

La viva discussione teologica, sorta verso la fine del secolo XVI, riguardo al rapporto tra la grazia efficace e la libertà, si riduce a questo: quale è il motivo per cui la grazia efficace sortisce con infallibile certezza l'atto salutare voluto da Dio? Questo motivo sta nella grazia stessa o nel libero consenso della volontà previsto da Dio? La grazia è efficace per sua intrinseca virtù (per se sive ab intrinseco) oppure diviene tale per il consenso della libertà (per accidens sive ab extrinseco)? Di qui sorge l'altra questione: la grazia efficace è intrinsecamente distinta da quella sufficiente o lo è solo estrinsecamente per l'intervento del libero consenso della volontà?

Il tomismo elaborato dal domenicano spagnolo DOMENICO BAÑEZ († 1604) e sostenuto principalmente dai teologi dello stesso ordine, insegna quanto segue: Dio da tutta l'eternità stabilisce di salvare determinate persone e, come mezzo per tale fine, di concedere la relativa grazia efficace. Con quest'ultima egli, nel tempo, *opera fisicamente* sulla libertà dell'uomo e lo muove a decidersi liberamente di cooperare alla grazia.

La grazia efficace opera per sua intrinseca virtù (per se sive ab intrinseco) infallibilmente il consenso della volontà. Pertanto si distingue intrinsecamente ed essenzialmente dalla grazia sufficiente che dà solo la potenza di fare l'atto salutare. Perchè poi questa potenza passi all'atto occorre l'intervento di una nuova grazia, intrinsecamente diversa (gratia efficax). Il libero consenso della libertà umana Dio lo prevede infallibilmente nel decreto della sua volontà, col quale dall'eternità ha deciso e la salvezza di determinate persone e la concessione di grazie efficaci.

Il valore di questa concezione consiste nello sviluppare coerentemente il concetto che Dio è la causa prima di tutte le azioni create e che le creature, sia nel loro essere, sia nel loro agire, dipendono totalmente da Lui. Restano tuttavia le difficoltà del come la grazia sufficiente sia davvero sufficiente e del come si possa conciliare la libertà umana con la grazia efficace.

2. Agostinianesimo.

Perfezionato nei secoli XVII-XVIII dagli eremiti agostiniani, come il card. ENRICO NORIS († 1704) e LORENZO BERTI († 1766) l'agostinianesimo ammette come il tomismo, che la grazia è efficace per intrinseca virtù. Tuttavia a differenza dei tomisti, sostiene che tale grazia efficace predetermina la volontà non fisicamente, ma soltanto moralmente mediante la dilettazione vittoriosa del bene, la quale produce il consenso della volontà in modo infallibile, ma libero (sistema della predeterminazione morale).

L'agostinianesimo cerca di salvaguardare la libertà, ma concepisce la grazia unilateralmente come semplice dilettazione, e non spiega sufficientemente l'infallibile successo della grazia efficace e la prescienza divina.

3. Molinismo.

Il molinismo, fondato dal teologo gesuita spagnolo LUDOVICO MOLINA († 1600) e sostenuto principalmente dai teologi della Compagnia di Gesù, ammette tra la grazia sufficiente e quella efficace una differenza non intrinseca ed essenziale, ma esterna ed accidentale. Dio fornisce alla volontà la grazia sufficiente per agire soprannaturalmente, sicchè l'uomo, senza

l'aiuto di una nuova e distinta grazia, può porre l'atto salutare. Quando la volontà consente alla grazia e compie con essa l'atto salutare, la grazia sufficiente diventa issofatto efficace. Se invece la volontà non presta il consenso, la grazia rimane soltanto sufficiente. Il libero consenso è infallibilmente previsto da Dio mediante la scienza media.

Il molinismo accentua in modo particolare la libertà umana e con ciò indebolisce l'universale causalità divina. Rimane oscura la scienza media e la previsione, in essa fondata, del successo infallibile della grazia efficace.

4. Congruismo.

Il congruismo dovuto a FRANCESCO SUAREZ († 1617) e a ROBERTO BELLARMINO († 1621), prescritto da CLAUDIO ACQUAVIVA († 1613), Generale dei Gesuiti, come dottrina dell'Ordine, è un'ulteriore elaborazione del molinismo. Secondo tale sistema la diversità tra la grazia sufficiente e la grazia efficace è fondata non soltanto nel consenso della libera volontà, ma anche sulla convenienza o congruenza della grazia con le condizioni concrete di chi la riceve. Quando la grazia è adatta o proporzionata alle condizioni concrete esterne ed interne dell'uomo (gratia congrua), diviene efficace mediante il libero consenso della volontà; quando non lo è (gratia incongrua) rimane inefficace per la mancanza dei consenso della volontà. Dio prevede la congruenza della grazia e il suo successo infallibile mediante la scienza media.

Il congruismo in confronto con il molinismo accentua di più il fattore divino nell'opera della salvezza.

5. Sincretismo.

Il sincretismo, sostenuto principalmente dai teologi della Sorbona (NICOLA YSAMBERT † 1642; ISACCO HABERT † 1688; ONORATO TOURNELY † 1729) e da S. ALFONSO DE' LIGUORI († 1787), cerca di tenere una via di mezzo tra i sistemi nominati. Esso distingue due sorta di grazia efficace: con il molinismo ed il congruismo ammette per le opere buone più facili, in modo speciale per la preghiera, una grazia estrinsecamente efficace; con il tomismo e l'agostinianesimo ammette per le opere buone più difficili e per il superamento di gravi

tentazioni, una grazia intrinsecamente efficace, la quale però determina non fisicamente, ma (nel senso dell'agostinianesimo) soltanto moralmente la libera volontà (praedeterminatio moralis). Coloro che utilizzano la grazia estrinsecamente efficace, sopratutto quella della preghiera, ottengono infallibilmente, mediante il sicuro esaudimento della preghiera stessa, la grazia efficace di per sè.

Il sincretismo ha tutte le difficoltà che si incontrano nei diversi sistemi della grazia. Giusto è il concetto che la preghiera abbia una parte importante nella realizzazione della salvezza.

SEZIONE SECONDA

La grazia abituale.

Dopo la grazia attuale dobbiamo considerare la grazia abituale, quella cioè che ci santifica in modo permanente stabilendo in noi lo stato di grazia. La Scrittura chiama giustizia questo stato di grazia e giustificazione l'atto divino col quale esso è prodotto in noi. Dividiamo la materia in tre capitoli che trattano rispettivamente del processo della giustificazione, dello stato di grazia che ne è il risultato e del merito che è frutto dello stato di grazia.

CAPITOLO PRIMO

Il processo della giustificazione.

§ 16. La giustificazione.

1. La giustificazione secondo i riformatori.

Il punto di partenza della dottrina luterana della giustificazione è l'idea che la natura umana sia stata totalmente corrotta dal peccato di Adamo e che il peccato originale consista formalmente nella concupiscenza disordinata. LUTERO concepisce la giustificazione come un atto giudiziale (actus

forensis) di Dio che dichiara giusto l'uomo, benchè internamente rimanga peccatore (iustus et peccator). Siffatta giustificazione, nel suo aspetto negativo, non è una vera abolizione o cancellazione dei peccati, ma solo una non imputazione o copertura di essi; nel suo aspetto positivo non è una rinnovazione e santificazione interiore, ma una semplice imputazione esterna della giustizia o santità di Cristo. La condizione soggettiva per la giustificazione è la fede fiduciale, cioè la fiducia dell'uomo, unita alla certezza della salvezza, che Dio misericordioso a cagione di Cristo gli perdoni i peccati. Cfr. *Conf. Aug.* e *Apol. Conf.* Art. 4; *Art. Smalc.* P. III, Art. 13; *Formula Concordiae* P. II, c. 3.

2. Dottrina cattolica della giustificazione.

Il Concilio di Trento, riallacciandosi a Col. 1, 13, descrive la giustificazione come un « trasferimento da quello stato di peccato, in cui l'uomo nasce figlio del primo Adamo, allo stato di grazia e di adozione dei figli di Dio per opera del secondo Adamo, Gesù Cristo nostro Salvatore » (translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei, per secundum Adam Iesum Christum Salvatorem nostrum; D. 796 [DS. 1524]). La giustificazione sotto l'aspetto negativo cancella veramente i peccati, e sotto l'aspetto positivo santifica e rinnova soprannaturalmente l'uomo interiore: non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis (D. 799 [DS. 1528]). La dottrina riformista della copertura dei peccati e dell'imputazione esterna della giustizia di Cristo fu respinta come eretica dal Concilio di Trento (D. 792, 821 [DS. 1515, 1561]).

Per quanto riguarda l'aspetto *negativo*, la Scrittura concepisce la remissione dei peccati come una reale e perfetta abolizione dei peccati usando le seguenti espressioni: *a*) delere = cancellare (Sal. 50, 3; Is. 43, 25;

Atti 3, 19), auferre vel transferre = portar via (2 Sam. 12, 13; 1 Cor. 21, 8; Mich. 7, 18), tollere = togliere (Gv. 1, 29), longe facere = allontanare (Sal. 102, 12); *b*) lavare, abluere = lavare, mundare = purificare (Sal. 50, 4; Is. 1, 16; Ez. 36, 25; Atti 22, 16; 1 Cor. 6, 11; Ebr. 1, 3; 1 Gv. 1, 7); *c*) remittere vel dimittere = rimettere, perdonare (Sal. 31, 1; 84, 3; Mt. 9, 2. 6; Lc. 7, 47-48; Gv. 20, 23; Mt. 26, 28; Ef. 1, 7).

I pochi passi della Scrittura che parlano di una velatura o copertura dei peccati (Sal. 31, 1-2; 84, 3; 2 Cor. 5, 19) devono essere interpretati alla luce delle espressioni parallele (« remittere » in Sal. 31, 1; 84, 3) e degli altri passi scritturali chiari, nel senso di una effettiva cancellazione. In Prov. 10, 12 (l'amore ricopre tutti i peccati) e 1 Piet. 4, 8 (l'amore copre la moltitudine dei peccati) si parla non della remissione dei peccati da parte di Dio, ma del perdono reciproco degli uomini.

Per quanto concerne l'aspetto *positivo*, la Scrittura rappresenta la giustificazione come rinascita da Dio, cioè generazione di una nuova vita soprannaturale nel peccatore (Gv. 3, 5; Tit. 3, 5-6), come nuova creazione (2 Cor. 5, 17), rinnovamento interiore (Ef. 4, 23), santificazione (1 Cor. 6, 11) trasferimento dallo stato di morte allo stato di vita (1 Gv. 3, 14), dallo stato di oscurità allo stato di luce (Col. 1, 13; Ef. 5, 8), permanente comunione dell'uomo con Dio (Gv. 14, 23; 15, 5), partecipazione della natura divina (2 Piet. 1, 4: divinae consortes naturae). Quando Paolo dice che Cristo è divenuto la nostra giustizia (1 Cor. 1, 30; cfr. Rom. 5, 18) non esprime che la causa meritoria della nostra giustificazione.

I Padri considerano la remissione dei peccati come vera abolizione o cancellazione. S. AGOSTINO respinge la deformazione pelagiana, secondo cui il battesimo non rimette, ma si limita a radere i peccati: dicimus baptisma dare omnium

indulgentiam peccatorum et *auferre* crimina, non *radere; Contra duas epist. Pelag.* I, 13, 26. La santificazione che si compie con la giustificazione vien spesso chiamata dai Padri divinizzazione (θείωσις, deificatio). S. AGOSTINO spiega che la giustizia di Dio (iustitia Dei) di cui parla S. Paolo, non è la giustizia per cui Dio stesso è giusto, ma quella per cui egli ci rende giusti (cfr. D. 799 [1529]); essa vien detta giustizia divina perchè ci vien data da Dio (*De gratia Christi* 13, 14).

È inconciliabile con la sua veracità e santità che Dio dichiari giusto un uomo, se internamente rimane peccatore.

§ 17. Le cause della giustificazione.

Il Concilio di Trento (D. 799 [DS. 1529]) stabilisce le seguenti cause della giustificazione:

1. La *causa finale* è la gloria di Dio e di Cristo (c. f. primaria) e la vita eterna dell'uomo (c. f. secondaria).

2. La *causa efficiente*, più propriamente la causa efficiente principale è Dio misericordioso.

3. La *causa meritoria* è Gesù Cristo, che, quale mediatore tra Dio e l'uomo, ha soddisfatto per noi ed ha meritato la grazia giustificante.

4. La *causa strumentale* della prima giustificazione è il sacramento del battesimo. La dichiarazione del Concilio aggiunge: quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit iustificatio. Con ciò si stabilisce che la fede è condizione previa necessaria (causa dispositiva) per la giustificazione (degli adulti).

5. La *causa formale* è la giustizia di Dio, non quella della quale egli è giusto, ma quella di cui fa giusti noi (iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit), cioè la grazia santificante. Cfr. D. 820 [DS. 1560).

Secondo la dottrina del Concilio Tridentino la grazia santificante è l'*unica* causa formale della giustificazione (*unica* formalis causa). Questo significa che l'infusione della grazia santificante opera sia la cancellazione dei peccati sia la santificazione interiore. Il Concilio respinge così la teoria della duplice giustificazione, sostenuta da alcuni riformatori (Calvino, Martino Butzer) ed anche da alcuni teologi cattolici (Girolamo Seripando, Gasparo Contarini, Alberto Pighi, Giovanni Gropper), per cui la remissione dei peccati consisterebbe nell'imputazione della giustizia di Cristo e la santificazione positiva in una giustizia inerente all'anima.

Secondo la dottrina della Scrittura la grazia e il peccato sono antitetici e si oppongono come la luce e le tenebre, la morte e la vita. La comunicazione della grazia produce necessariamente la remissione dei peccati. Cfr. 2 Cor. 6, 14: « Quale consorzio tra giustizia e iniquità? e quale comunanza vi è tra la luce e le tenebre? ». Col. 2, 13: « E mentre eravate morti a causa dei vostri peccati... Dio con lui (Cristo) vi richiamò alla vita ». Cfr. 1 Gv. 9, 14; *S. th.* I-II, 113, 6 ad 2.

§ 18. La preparazione alla giustificazione.

1. Possibilità e necessità di una preparazione.

Il peccatore può e deve prepararsi, con l'aiuto della grazia attuale a ricevere la giustificazione. *De fide.*

I riformatori negavano la possibilità e la necessità di una preparazione alla giustificazione, partendo dal presupposto che la volontà dell'uomo, in seguito alla totale rovina della natura umana per il peccato di

Adamo, sarebbe divenuta incapace di ogni bene. Il Concilio di Trento li condannò dichiarando: Si quis dixerit... nulla ex parte necesse esse eum (sc. impium) suae volontatis motu praeparari atque disponi, A. S. (D. 819 [DS. 1559]. Cfr. D. 797 ss., 814, 817 [DS. 1525 ss., 1554, 1557]).

Il Concilio adduce come prova della Scrittura (D. 797 [DS. 1525]) il passo di Zac. 1, 3: « Convertitevi a me, che io mi rivolgerò verso di voi » e quello di Lam. 5, 21: « Convertici a te, o Signore, e ci convertiremo ». Il primo testo accentua la libertà del nostro movimento verso Dio, il secondo la necessità della grazia preveniente. Occorre pure ricordare le numerose esortazioni del Vecchio e del Nuovo Testamento alla penitenza ed alla conversione e la prassi del catecumenato e della penitenza nella Chiesa antica. *S. th.* I-II, 113, 3.

2. Fede e giustificazione.

Senza fede la giustificazione dell'adulto non è possibile. *De fide.*

Secondo il Concilio di Trento la fede è « l'inizio della salvezza umana, il fondamento e la radice di ogni giustificazione » (humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis; D. 801 [DS. 1532]). Cfr. 799 (DS. 1529): sine qua (sc. fide) nulli unquam contigit iustificatio; e anche D. 1793 (DS. 3012).

Per quanto concerne il contenuto della fede giustificante, non è sufficiente la cosidetta fede fiduciale, ma si richiede quella *teologica* o *dogmatica*, che consiste nel ritenere vere le verità rivelate a motivo dell'autorità di Dio rivelante. Il Concilio di Trento: si quis dixerit, fidem iustificantem nihil aliud esse quam fiduciam di-

vinae misericordiae, A.S. (D. 822 [DS. 1562]). Cfr. D. 798 (DS. 1526): credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt; D. 1789 (DS. 3008) (definizione della fede).

Secondo la testimonianza della Scrittura la fede, e precisamente quella dogmatica, è la condizione previa indispensabile per il conseguimento della salvezza eterna. Mc. 16, 15-16: « Predicate il Vangelo ad ogni creatura. Chi crede e si fa battezzare, sarà salvato; chi non crede, sarà condannato ». Gv. 20, 31: « Questi sono stati scritti, affinchè crediate che Gesù il Cristo, è Figlio di Dio, e affinchè credendo abbiate la vita nel suo nome ». Ebr. 11, 6: « Senza fede è impossibile piacere a Dio; poichè chi si accosta a Dio, deve credere che egli esiste e che è rimuneratore di quei che lo cercano ». Cfr. Gv. 3, 14 ss.; 8, 24; 11, 26; Rom. 10, 8 ss.

I passi addotti dagli avversari che accentuano molto l'importanza della fiducia (Rom. 4, 3 ss.; Mt. 9, 2; Lc. 17, 19; 7, 50; Ebr. 11, 1) non escludono la fede dogmatica, dacchè la fiducia nella misericordia divina è una conseguenza necessaria della fede nella verità della rivelazione divina.

Una prova patristica di fatto in favore della necessità della fede dogmatica per la giustificazione è l'istruzione dei catecumeni nelle verità cristiane di fede e la professione del Credo prima del battesimo. TERTULLIANO definisce il battesimo il suggello della fede professata prima di riceverlo (obsignatio fidei, signaculum fidei; *De poenit.* 6; *De spect.* 24). S. AGOSTINO dice: « Il principio della vita buona, della vita che merita la vita eterna è la retta fede » (*Sermo* 43, 1, 1).

3. Necessità di altri atti preparatorii oltre la fede.

Alla fede devono aggiungersi altri atti preparatorii. *De fide.*

Secondo la dottrina dei riformatori la fede, intesa nel senso di fede fiduciale, è l'unica causa della giustifica-

zione (dottrina della « sola fides »). Al contrario il Concilio di Trento dichiarò che oltre la fede sono necessari altri atti preparatorii o dispositivi alla giustificazione stessa (D. 819 [DS. 1559]). Vengono nominati il *timore* della giustizia divina, la *speranza* nella misericordia divina per i meriti di Cristo, l'inizio dell'*amore di Dio*, l'odio e la *detestazione* del peccato, il *proposito* di ricevere il battesimo e di incominciare una vita nuova. Il Concilio descrive il normale processo psicologico della giustificazione, senza definire che tutti i singoli atti debbano sempre susseguirsi nell'ordine detto o che vi possano essere solo questi. Come non deve mai mancare la fede quale inizio della salvezza, così pure non deve mai mancare il *pentimento* per i peccati commessi, poichè la loro remissione senza conversione interiore non è possibile (D. 798 [DS. 1526]. Cfr. D. 897 [DS. 1676]).

La Scrittura richiede al di fuori della fede altri atti preparatorii, per es. il timor di Dio (Eccli. 1, 27-28; Prov. 14, 27), la speranza (Eccli. 2, 9), l'amore di Dio (Lc. 7, 47; 1 Gv. 3, 14), il pentimento e la penitenza (Ez. 18, 30; 33, 11; Mt. 4, 17; Atti 2, 38; 3, 19).

PAOLO e GIACOMO. Quando *Paolo* insegna che siamo giustificati mediante la fede senza le opere della legge (Rom. 3, 28: « Noi riteniamo infatti che l'uomo è giustificato dalla fede senza le opere della legge »; cfr. Gal. 2, 16), intende per fede la fede viva, operante per mezzo della carità (Gal. 5, 6) e per opere le opere della legge del Vecchio Testamento, per es. la Circoncisione, e per giustificazione la purificazione e la santificazione interiore del peccatore non cristiano per l'adesione alla fede cristiana. Quando *Giacomo*, in apparente contrasto con Paolo, insegna che noi siamo giustificati dalle opere e non soltanto dalla fede (Giac. 2, 24: « Vedete bene che l'uomo è giustificato per le opere e non solo per la fede »), intende per fede la fede morta, cioè senza la carità (Giac. 2, 17; cfr. Mt. 7, 21), per opere le opere buone che procedono

dalla fede cristiana e per giustificazione il dichiarare giusto chi lo è già, o renderlo maggiormente giusto. Paolo scrive contro i giudaizzanti che si facevano forti delle opere della legge e quindi accentua la fede; Giacomo scrive per i cristiani tiepidi e perciò accentua le opere. Ambedue esigono concordemente una fede viva ed operante.

I Padri, in armonia con la prassi antica del catecumenato, insegnano che la fede da sola non basta alla giustificazione. S. AGOSTINO dice: « Senza la carità ci può essere la fede, ma serve a nulla » (*De Trin.* XV, 18, 32). Cfr. *S. th.* I-II, 113, 5.

CAPITOLO SECONDO

Lo stato di grazia.

§ 19. L'essenza della grazia santificante.

1. Determinazione ontologica della grazia santificante.

a) La grazia santificante è un dono creato soprannaturale realmente distinto da Dio. *Sent. fidei proxima.*

Secondo PIETRO LOMBARDO (*Sent.* I, d. 17) la grazia santificante non sarebbe alcunchè di creato, ma lo Spirito Santo stesso, che abita nell'anima dei giusti e vi opera immediatamente (non mediante aliquo habitu) gli atti di amor di Dio e del prossimo. Cfr. *S. th.* II-II, 23, 2.

La dottrina del Concilio di Trento che presenta la grazia santificante come « giustizia di Dio, non quella della quale egli è giusto, ma quella di cui fa giusti noi » (D. 799 [DS. 1529]), esclude l'identità dalla grazia santificante stessa con lo Spirito Santo. Lo Spirito Santo non è causa formale, ma causa efficiente della giustificazione. Secondo Rom. 5, 5: « L'amore di Dio è largamente diffuso nei nostri cuori dallo Spirito

Santo, che ci è stato dato ». Ma l'amore di Dio e la grazia sono indissolubilmente congiunti dimodochè se quello è distinto dallo Spirito Santo, come il dono dal donatore e l'effetto dalla causa, lo è anche questa.

b) **La grazia santificante è un'entità soprannaturale infusa da Dio e inerente all'anima in modo permanente.** *Sent. certa.*

Secondo i *nominalisti* la grazia giustificante è la costante benevolenza di Dio che per i meriti di Cristo condona i peccati al peccatore e gli concede la grazia attuale necessaria per il conseguimento della salvezza. Alla stessa guisa Lutero definisce la grazia giustificante come benevolenza di Dio che si manifesta nel non imputare al peccatore i suoi peccati, e nell'imputargli la giustizia di Cristo.

Le espressioni « diffunditur, infunditur, inhaeret » (D. 800, 809, 821 [DS. 1530, 1545, 1561]), di cui si serve il Concilio di Trento, indicano che la grazia giustificante aderisce all'anima del giustificato in modo permanente. Il *Catechismo romano* definisce la grazia santificante una « qualità divina inerente all'anima » (divina qualitas inhaerens; II, 2, 49). Anche dalla giustificazione degli infanti risulta che la grazia santificante è alcunchè che inerisce in modo abituale al giustificato. Cfr. D. 410, 483, 790 ss. (DS. 780, 904, 1513 ss.).

La Scrittura descrive lo stato di giustificazione come la presenza nell'uomo di un seme divino (1 Gv. 3, 9): « Chiunque è nato da Dio non pecca, perchè un germe di Lui in esso dimora », come unzione, sigillo e pegno dello Spirito Santo (2 Cor. 1, 21-22), partecipazione della natura divina (2 Piet. 1, 4), vita eterna (Gv. 3, 15-16, ecc.). La giustificazione vien detta rinascita (Gv. 3, 5; Tit. 3, 5), nuova creazione (2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15)

e rinnovazione interiore (Ef. 4, 23). Simili espressioni non si possono spiegare come interventi passeggeri di Dio nell'anima per produrre gli atti salutari, ma richiedono un'entità soprannaturale permanente e inerente all'anima. La nuova vita soprannaturale nel giustificato presuppone un principio soprannaturale permanente di vita.

S. CIRILLO DI ALESSANDRIA chiama la grazia giustificante una « qualità » (ποιότης) che ci fa santi (*Hom. Pasch.* 10, 2) o « una certa forma divina » (θεῖαν τινα μόρφωσιν), che lo Spirito Santo infonde in noi (*In Is.* IV, 2). Cfr. *S. th.* I-II, 110, 2.

c) La grazia santificante non è una sostanza, ma un accidente reale, inerente alla sostanza dell'anima. *Sent. certa.*

Il Concilio di Trento si serve dell'espressione « inhaerere » (D. 800, 809, 821 [DS. 1530, 1545, 1561]) che caratterizza il modo di essere dell'accidente.

Come accidente che modifica l'anima la grazia santificante appartiene più propriamente alla categoria della qualità, e, in quanto la modifica in modo stabile, appartiene piuttosto a quella specie di qualità che si dice abito. Siccome la grazia santificante perfeziona immediatamente la sostanza dell'anima e ha solo rapporto mediato con l'azione, vien definita come abito entitativo (a differenza dell'abito operativo). Per la sua origine l'abito della grazia santificante si dice infuso (per distinguerlo da quello innato e da quello acquisito).

d) La grazia santificante è realmente distinta dalla carità. *Sent. communior.*

Secondo la dottrina di S. TOMMASO e della sua scuola, la grazia santificante, come perfezione della sostanza dell'anima (habitus entitativus), è realmente distinta dalla carità che è una perfezione della volontà (habitus operativus). Gli

scotisti definiscono la grazia come abito operativo realmente identico con la carità, dalla quale pertanto si distinguerebbe solo virtualmente. Il Concilio di Trento non ha decisa la questione. Mentre in un luogo (D. 821 [DS. 1561]) distingue tra carità e grazia (exclusa gratia et caritate) in un altro, riallacciandosi a Rom. 5, 5, parla soltanto dell'infusione della carità (D. 800 [DS. 1530]). In favore della concezione tomista milita sopratutto l'analogia dell'ordine soprannaturale con quello naturale, la quale ci fa vedere come i doni soprannaturali che perfezionano la sostanza dell'anima siano realmente distinti da quelli che perfezionano le sue potenze, proprio come la sostanza dell'anima e le sue potenze sono tra loro realmente distinte. Cfr. *S. th.* I-II, 110, 3-4.

2. Determinazione teologica della grazia santificante.

a) La grazia santificante è una partecipazione alla natura divina. *Sent. certa.*

Nell'Offertorio della Messa la Chiesa prega: « Concedici di diventare, mediante il mistero di quest'acqua e di questo vino, consorti della divinità di Colui che si degnò farsi partecipe della nostra umanità ». Similmente nel Prefazio della festa dell'Ascensione: « Il quale salì al cielo, per far noi partecipi della sua divinità ». Cfr. D. 1021 (DS. 1921). Pio XII, nell'enc. *Mystici Corporis*, scrive: « Se il Verbo si esinanì prendendo la forma di servo (Fil. 2, 7), ciò fece anche per rendere partecipi della divina natura (cfr. 2 Piet. 1, 4) i suoi fratelli secondo la carne, sia nell'esilio terreno con la grazia santificante, sia nella patria celeste col possesso della beatitudine eterna » (*AAS.* 35, 1943, p. 214).

Secondo 2 Piet. 1, 4, il cristiano viene elevato alla partecipazione della natura divina: « Per essa (la sua virtù e la sua gloria) egli (Dio) ci ha donato grandissime e preziose promesse affinchè per mezzo di queste diventiate partecipi della natura divina ». Anche i testi

della Scrittura che presentano la giustificazione come generazione o nascita da Dio (Gv. 1, 12; 3, 5; 1 Gv. 3, 1. 9; Tit. 3, 5; Giac. 1, 18; 1 Piet. 1, 23) insegnano in modo indiretto la partecipazione dell'uomo alla natura divina, dacchè la generazione consiste nella trasmissione della natura dal generante al generato.

Con questi passi e altri ancora (Sal. 81, 6; Gv. 10, 34-35) i Padri hanno elaborato la dottrina della divinizzazione dell'uomo mediante la grazia (θείωσις, deificatio). È loro ferma convinzione che Dio si fece uomo perchè l'uomo divenisse Dio, cioè fosse deificato. Cfr. ATANASIO, *Or. de incarn. Verbi* 54: « Il Logos si è fatto uomo perchè noi diventassimo Dio ». Cfr. *Contra Arianos*, or. 1, 38, PSEUDO-AGOSTINO, *Sermo* 128, 1: Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus. Lo PSEUDO-DIONIGI spiega la deificazione come la « massima assimilazione e unione con Dio » (*De Eccl. Hier.* 1, 3).

b) Circa il modo di spiegare tale partecipazione si devono evitare due estremi:

1) Non va concepita in senso *panteistico* come trasformazione della sostanza dell'anima nella divinità. L'infinita distanza tra il creatore e la creatura rimane intatta. D. 433, 510, 1225, 2290 (DS. 807, 960, 2205, 3814 s.).

2) Nè dev'essere intesa come pura partecipazione *morale* consistente nella conformità al pensiero e alla volontà di Dio, analoga alla figliolanza del peccatore col diavolo (Gv. 8, 44).

3) Essa è una partecipazione *fisica* (reale) alla natura divina. Consiste in un'unione *accidentale*, che si attua mediante un dono divino creato, che assimila ed unisce l'anima con Dio in un modo che supera tutte le forze create. L'uomo che per il corpo è vestigio e per l'anima è immagine di Dio, viene elevato, mediante la grazia santificante, alla somiglianza divina, cioè ad un grado superiore e soprannaturale di assimilazione con Dio. Cfr. *S. th.* III, 2, 10 ad 1: gratia, quae est accidens, est quaedam similitudo divinitatis participata in homine.

La somiglianza soprannaturale con Dio è fatta consistere dal Ripalda in una somiglianza con la santità divina, dal

Suarez in una somiglianza con la *spiritualità* divina. Poichè questa è per Dio il principio della sua vita, cioè della sua conoscenza e del suo amore, la grazia santificante, quale partecipazione alla medesima, è il principio della vita divina nell'uomo giustificato.

c) La somiglianza soprannaturale con Dio, che sulla terra ha il suo fondamento nella grazia santificante, si completa nell'aldilà colla visione beatifica di Dio, cioè colla partecipazione alla conoscenza che Dio ha di se stesso e alla felicità che ne deriva. Grazia e gloria stanno tra loro come il seme al frutto. La grazia è il principio della gloria (gloria inchoata) e la gloria il compimento della grazia (gratia consummata). Cfr. *S. th.* II-II, 24, 3 ad 2: gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis. La Scrittura attesta l'identità essenziale della grazia e della gloria, quando insegna che il giustificato porta già in sè la vita eterna. Cfr. Gv. 3, 15; 3, 36; 4, 14; 6, 54.

§ 20. Gli effetti formali della grazia santificante.

1. Santificazione dell'anima.

La grazia santificante santifica l'anima. *De fide.*

Secondo la dottrina del Concilio di Trento la giustificazione è « santificazione e rinnovazione dell'uomo interiore » (sanctificatio et renovatio interioris hominis; D. 799 [DS. 1528]). PAOLO scrive ai Cristiani di Corinto: « Siete stati lavati, siete stati *santificati*, siete stati giustificati nel nome del Signore nostro Gesù Cristo e mediante lo Spirito del Dio nostro » (1 Cor. 6, 11). Egli definisce i cristiani santi (cfr. il prologo delle epistole) e li esorta: « Vestitevi dell'uomo nuovo; quello secondo Iddio creato in vera giustizia e santità » (Ef. 4, 24).

La santità comprende negativamente l'esenzione dal peccato grave e positivamente l'unione soprannaturale permanente con Dio.

2. Bellezza dell'anima.

La grazia santificante conferisce all'anima bellezza soprannaturale. *Sent. communis.*

Il Catechismo romano dice della grazia santificante: « La grazia è... simile ad uno splendore e una luce che dissipa tutte le macchie delle nostre anime e le rende più belle e più splendenti » (II, 2, 49).

I Padri vedono nella sposa del Cantico dei Cantici un simbolo dell'anima adorna della grazia. S. TOMMASO dice: Gratia divina pulchrificat sicut lux (*In Ps.* 25, 8).

Quale partecipazione alla natura divina, la grazia santificante produce nell'anima un'impronta della bellezza increata di Dio e la trasforma secondo l'immagine del Figlio (Rom. 8, 29; Gal. 4, 19), che è fulgore della gloria e impronta della sostanza di lui (Ebr. 1, 3).

3. Amicizia con Dio.

La grazia santificante fa del giusto un amico di Dio. *De fide.*

Il Concilio di Trento insegna che l'uomo mediante la giustificazione « da ingiusto diviene giusto, e da nemico diviene amico (di Dio) »: ex inimico amicus (D. 799 [DS. 1518]). Cfr. D. 803 (DS. 1535): amici Dei ac domestici facti. Gesù dice agli Apostoli. « Voi siete gli amici miei, se fate quanto vi comando. Io non vi chiamo più servi, perchè il servo non sa ciò che fa il suo padrone: Io vi ho chiamato amici, perchè vi ho manifestato tutto quello che ho sentito dal Padre mio » (Gv. 15, 14-15). Cfr. Sap. 7, 14; Ef. 2, 19; Rom. 5, 10.

Dice S. GIOVANNI CRISOSTOMO della fede giustificante: « Essa ti ha trovato come un morto, un perduto, un prigioniero, un nemico e ti ha fatto un amico, un figlio, un libero, un giusto, un coerede » (*In ep. ad Rom.* Hom. 14, 6).

L'amore d'amicizia, come dice S. TOMMASO seguendo Aristotile (*Etica Nic.* VIII, 2-4) è un reciproco amore di benevolenza fondato su una comunanza di vita (*S. th.* II-II, 23, 1). Il fondamento dell'amicizia con Dio è la partecipazione, concessa da Dio al giusto, della natura divina (consortium divinae naturae). La virtù teologica dell'amore, congiunta indissolubilmente con lo stato di grazia, rende il giusto capace di ricambiare, col suo proprio, il benevolo amore di Dio.

4. Figliolanza divina.

La grazia santificante fa del giusto un figlio di Dio e gli conferisce un diritto all'eredità celeste. *De fide.*

Secondo il Concilio di Trento la giustificazione è « un trasferimento... nello stato di grazia e di adozione dei figli di Dio »: translatio... in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei (D. 796 [DS. 1524]). Il giustificato è « erede in speranza della vita eterna »: heres secundum spem vitae aeternae (Tit. 3, 7; D. 799 [DS. 1528]). La Scrittura presenta lo stato di giustificazione come una relazione di figliolanza dell'uomo con Dio. Rom. 8, 15-17: « Non avete ricevuto spirito di servitù da ricader nel timore, ma spirito di adozione a figliuoli, in cui gridiamo: Abba, Padre! Lo Spirito stesso attesta allo spirito nostro che siamo figli di Dio. E se figli, siamo pure eredi; eredi di Dio, coeredi di Cristo ». Cfr. Gal. 4, 5; Gv. 1, 12; 1 Gv. 3, 1. 2. 9.

L'adozione è l'accettazione graziosa di una persona estranea per figlio ed erede (personae extraneae in filium et haeredem gratuita assumptio). Mentre l'adozione umana presuppone la comunanza di natura tra l'adottante e l'adottato e stabilisce solo un rapporto morale-giuridico tra le due parti, nell'adozione divina invece si ha la comunicazione, mercè una nuova generazione (Gv. 1, 13; 3, 3), di una vita soprannaturale,

deiforme, che produce una comunanza fisica del figlio adottivo con Dio. Prototipo della figliolanza divina adottiva è la figliolanza divina naturale di Cristo. Rom. 8, 29: « Egli è il primogenito tra molti fratelli ». Cfr. *S. th.* III, 23, 1.

5. Inabitazione dello Spirito Santo.

La grazia santificante fa del giusto un tempio dello Spirito Santo. *Sent. certa.*

Lo Spirito Santo abita nell'anima del giusto non soltanto mediante i doni di grazia che elargisce, ma anche con la sua presenza sostanziale e personale (inhabitatio substantialis sive personalis). Cfr. D. 898, 1015, 2290. (DS. 1678, 1915, 3815). La Scrittura ci garantisce simile abitazione. 1 Cor. 3, 16: « Non sapete che siete tempio di Dio, e che lo Spirito divino abita in voi? ». Cfr. Rom. 5, 5; 8, 11; 1 Cor. 6, 19.

I Padri attestano la chiara dottrina della Scrittura. Cfr. IRENEO, *Ad. Haer.* V, 6, 1-2. Essi provano la divinità dello Spirito Santo contro i macedoniani dal fatto della sua abitazione nell'anima del giusto. Cfr. ATANASIO, *Ep. ad Serap.* 1, 24.

Circa il modo di tale presenza si deve anzitutto ritenere che lo Spirito Santo non si unisce all'anima del giusto sostanzialmente, ma solo in modo accidentale (D. 2290 [DS. 3815]). Inoltre, come opera divina esterna (ad extra) e quindi comune alla SS. Trinità, l'inabitazione importa la presenza delle tre divine Persone; ma perchè effetto dell'amore divino, viene appropriata allo Spirito Santo, l'amore personale del Padre e del Figlio. La Scrittura attribuisce espressamente l'abitazione anche alla prima e seconda persona. Gv. 14, 23: « Se uno mi ama osserverà le mie parole, e il Padre mio lo amerà, e noi verremo a lui, e in lui faremo dimora ». Alcuni teologi (Petavio, Passaglia, Scheeben, ecc.), influenzati dai Padri greci, oltre l'inabitazione comune della Trinità ne ammettono una tutta propria ed esclusiva della terza persona. Ma non è facile conciliare simile opinione con la dottrina dell'unità delle operazioni divine esterne.

Volendo ora precisare in modo positivo in che cosa propriamente consista quest'inabitazione della Trinità, riportiamo quanto scrive PIO XII nell'enc. *Mystici Corporis:* « Inhabitare quidem divinae personae dicuntur, quatenus in creatis animantibus intellectu praeditis imperscrutabili modo *praesentes*, ab iisdem per cognitionem et amorem *attingantur*, quadam tamen ratione omnem naturam trascendente, ac penitus intima et singulari » (D. 2290 [DS. 3815]).

L'inabitazione dunque importa due cose: la *presenza fisica* delle persone divine che producono e conservano in noi i doni della grazia (presenza dinamica, operativa); la *presenza intenzionale* che è il potere di godere Dio Padre, Figlio e Spirito Santo con atti di intelligenza e volontà, in modo soprannaturale e amichevole. Il che, come insegnava LEONE XIII nell'enc. *Divinum illud*, è una certa qual anticipazione e un pregustamento della visione beatifica.

Di queste due presenze quale costituisce propriamente e formalmente l'inabitazione? La presenza dinamica, rispondono alcuni (ad es. Galtier); la presenza intenzionale, rispondono altri (ad es. Froget); tutte e due con prevalenza della seconda, rispondono altri ancora (ad es. Gardeil).

§ 21. Il corteggio della grazia santificante.

Con la grazia santificante vanno uniti doni soprannaturali distinti ma ad essa intimamente connessi, designati dal Catechismo romano come il suo nobilissimo corteggio: « L'infusione della grazia è accompagnata dal nobilissimo corteggio (nobilissimus comitatus) di tutte le virtù, che entrano nell'anima battezzata » (II, 2, 50).

1. Le virtù teologali.

Con la grazia santificante vengono infuse le tre virtù divine o teologali della fede, della speranza e della carità. *De fide.*

Il Concilio di Trento insegna: « Nella giustificazione l'uomo, per mezzo di Gesù Cristo, cui viene inserito,

riceve con la remissione dei peccati l'infusione della fede, della speranza e della carità » (D. 800 [DS. 1530]). Queste virtù sono conferite all'anima come abiti, non come atti: l'espressione « infondere » (infundere) designa appunto la comunicazione di un abito. Per quanto riguarda la carità il Concilio dichiara espressamente che essa è diffusa nel cuore degli uomini e inerisce in loro, cioè rimane come stato (D. 821 [DS. 1561]: quae [sc. caritas] in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat).

La dichiarazione del Concilio si fonda sopratutto su Rom. 5, 5: « L'amore di Dio è largamente diffuso nei nostri cuori, per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato ». Cfr. 1 Cor. 13, 8: « La carità non viene mai meno ». Come la carità, così anche la fede e la speranza sono alcunchè di permanente nel giusto. 1 Cor. 13, 13: « Queste tre cose adunque rimangono: la fede, la speranza, la carità ».

S. Giovanni Crisostomo, riferendosi agli effetti del battesimo dice: « Tu hai la fede, la speranza, la carità che rimangono. Cercale; sono più grandi che i miracoli. Nulla è eguale all'amore » (*In Actus Apostol.* hom. 40, 2).

Se anche la *carità* infusa non è oggettivamente identica con la grazia santificante, come insegnano gli scotisti, tuttavia l'una è indissolubilmente congiunta con l'altra. L'abito della carità viene infuso contemporaneamente con la grazia e si perde con quella. Cfr. D. 1031 (DS. 1931). Gli abiti della *fede* e della *speranza* sono invece separabili dalla grazia. Si perdono, non come la grazia e la carità per mezzo di peccati gravi, ma soltanto per mezzo dei peccati diretti contro la loro natura, la fede con l'incredulità, la speranza con l'incredulità e la disperazione. Cfr. D. 808, 838 (DS. 1544, 1578). Per il fatto che le virtù teologali si possono separare dalla grazia e dalla carità, parecchi teologi (per es. Suarez) ammettono che esse, quando vi fosse una disposizione sufficiente, vengano infuse già prima della giustificazione come virtù informi (virtutes

informes). Questa opinione non contraddice la dottrina del Concilio di Trento (D. 800 [DS. 1530]): simul infusa), che intese parlare soltanto della fede e della speranza « formate », cioè operanti per mezzo della carità.

2. Le virtù morali.

Con la grazia santificante vengono infuse anche le virtù morali. *Sent. communis.*

Il Concilio di Vienne (1311-12) parla in generale, senza limitarsi alle virtù teologali, dell'infusione, a modo di abiti, delle virtù e della grazia santificante: virtutes ac informans gratia infunduntur quoad habitum (D. 483 [DS. 904]). Il Catechismo romano (II, 2, 50) parla del « nobilissimo corteggio di *tutte* le virtù ».

L'infusione delle virtù morali non si può provare con certezza mediante la Scrittura; tuttavia si può intravedere in Sap. 8, 7 (le quattro virtù cardinali sono una dote della sapienza divina), in Ez. 11, 19-20 (seguire i precetti del Signore è un effetto del cuore « nuovo ») specialmente in 2 Piet. 1, 4-7, dove con la partecipazione della natura divina vien nominata tutta una serie di altri doni (fede, probità, continenza, pazienza, pietà, amor fraterno, amore di Dio). S. AGOSTINO dice delle quattro virtù cardinali a cui si possono ricondurre tutte le virtù morali: « Queste virtù ci vengono date adesso nella valle del pianto, per grazia di Dio » (*Enarr. in Ps.* 83, 11). Cfr. AGOSTINO, *In ep. I Ioan.*, tr. 8, 1. Cfr. *S. th.* I-II, 63, 3.

3. I doni dello Spirito Santo.

Con la grazia santificante vengono infusi anche i doni dello Spirito Santo. *Sent. communis.*

Il fondamento biblico si trova in Is. 11, 2-3, ove sono descritte le doti spirituali del futuro Messia: « E si poserà su lui (il Messia) lo Spirito del Signore, spirito

di sapienza e d'intelletto, spirito di consiglio e di fortezza, spirito di scienza e di timore di Dio, e nel timore del Signore è la sua ispirazione » (Settanta e Volgata: « ... spirito di scienza e di *pietà*, e lo riempirà lo spirito del timor di Dio »). Il testo ebraico enumera, oltre lo spirito del Signore, sei doni; i Settanta e la Volgata ne contano sette perchè traducono distinguendo il concetto di « timor di Dio » del versetto 2 da quello del versetto 3. Il numero settenario che risale ai Settanta non è essenziale. La liturgia, i Padri (per es. AMBROGIO, *De Sacramentis* II, 2, 8; *De mysteriis* 7, 42) ed i teologi hanno dedotto da questo passo che gli stessi doni vengono partecipati a tutti i giustificati, poichè essi sono conformati a Cristo (Rom. 8, 29). Cfr. il rito della Cresima e gli inni liturgici *Veni Sancte Spiritus* e *Veni Creator Spiritus*, e l'enciclica sullo Spirito Santo *Divinum illud* di LEONE XIII (1897).

Circa la natura dei doni dello Spirito Santo ed il loro rapporto con le virtù infuse regna incertezza. Secondo la dottrina di S. TOMMASO, oggi comunemente seguita, i doni sono abiti permanenti e soprannaturali dell'anima, realmente distinti dalle virtù infuse, per i quali l'uomo è reso docile e pronto a seguire gli impulsi dello Spirito Santo: dona sunt quidem habitus perficientes hominem ad hoc, quod prompte sequatur instinctum Spiritus Sancti (*S. th.* I-II, 86, 4).

Essi perfezionano parte le potenze intellettive (sapienza, intelletto, consiglio, scienza) e parte quelle volitive (fortezza, pietà, timor di Dio). Si distinguono dalle *virtù* infuse in quanto il principio motore delle virtù sono le potenze dell'anima perfezionate soprannaturalmente, mentre quello dei doni è immediatamente lo Spirito Santo: le virtù danno la capacità di compiere le azioni ordinarie della vita virtuosa cristiana, i doni di compiere atti straordinari ed eroici. Si distinguono anche dai *carismi* in quanto sono concessi per la salvezza di chi li riceve e sono sempre infusi nella giustificazione. Cfr. *S. th.* I-II, 68, 1-8.

§ 22. Le proprietà dello stato di grazia.

1. Incertezza.

Senza una particolare rivelazione divina nessuno può sapere con certezza di fede se egli si trovi in stato di grazia. *De fide.*

Contro la dottrina protestante secondo cui il giustificato possiede un'assoluta certezza di fede circa la propria giustificazione, il Concilio di Trento dichiara: « Chiunque, guardando la propria debolezza e indisposizione può temere e tremare della sua grazia, dacchè nessuno può sapere con certezza di fede, che esclude la possibilità dell'errore, se abbia conseguito la grazia di Dio » (D. 802 [DS. 1534]).

La Scrittura attesta l'incertezza dello stato di giustificazione. 1 Cor. 4, 4: « Non ho coscienza, no, di verun mancamento, ma non per questo mi sento giustificato ». Fil. 2, 12: « Operate la vostra salvezza con timore e tremore ». Cfr. 1 Cor. 9, 27.

La ragione di tale incertezza sta nel fatto che nessuno senza una particolare rivelazione può conoscere con certezza di fede se ha adempiuto a tutte le condizioni che sono necessarie per raggiungere la giustificazione. L'impossibilità della certezza di fede non esclude però una grande *certezza morale* che si appoggia sulla testimonianza della coscienza, e appunto per questo il cattolicesimo non è una religione d'incertezza e di angoscia.

2. Ineguaglianza.

Il grado di grazia non è uguale per tutti i giustificati. *De fide.* **La grazia ricevuta può essere aumentata mediante le opere buone.** *De fide.*

I protestanti, sostenendo che la giustificazione positivamente considerata non è altro che l'estrinseca im-

putazione della giustizia di Cristo, dovevano concludere che essa è eguale per tutti i giustificati. Contro di essi il Concilio di Trento dichiarò che il grado della grazia santificante ricevuta varia nei singoli giusti a seconda della misura della libera distribuzione di Dio e secondo la propria disposizione e cooperazione di ciascuno (D. 799 [DS. 1529]). Quanto poi all'*aumento* della grazia il Concilio dichiarò contro gli stessi protestanti, i quali consideravano le opere buone solo come frutti della giustificazione raggiunta, che le medesime buone opere sono anche cause o mezzi per aumentarla: Si quis dixerit, iustitiam acceptam non conservari atque etiam non augeri coram Deo per bona opera... A.S. (D. 834 [DS. 1574]). Cfr. 803, 842 (DS. 1535, 1582). È poi evidente che l'ineguaglianza delle buone opere condiziona nei singoli giusti un ineguale accrescimento dello stato di grazia.

Secondo la dottrina della Scrittura, la misura della grazia data a ciascuno non è eguale. Ef. 4, 7: « A ciascuno di noi è stata concessa la grazia secondo la misura del dono di Cristo ». 1 Cor. 12, 11: « Egli (lo Spirito) distribuisce a ciascuno i suoi doni, come a lui piace ». La Scrittura attesta anche l'accrescimento della grazia. 2 Piet. 3, 18: « Crescete nella grazia! ». Ap. 22, 11: « Chi è giusto diventi ancor più giusto, e chi è santo, si santifichi di più ».

S. Gerolamo combatte l'errore di Gioviniano, il quale, per l'influsso della dottrina stoica dell'eguaglianza di tutte le virtù, attribuiva a tutti i giusti un identico grado di giustizia e a tutti i beati un identico grado di gloria (*Adv. Iovin.* 11, 23). S. Agostino insegna: « I santi sono rivestiti di giustizia, l'uno più e l'altro meno » (*Ep.* 167, 3, 13).

L'intrinseca ragione della possibilità di diversi gradi di grazia sta nel fatto che questa è una qualità fisica: come tale

è suscettibile di un più e di un meno. La ragione estrinseca è la volontà di Dio che dispone tale varietà per la bellezza della Chiesa: « (Deus) diversimode suae gratiae dona dispensat ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiae consurgat » (*S. th.* I-II, 112, 4).

L'aumento della grazia comporta pure un aumento delle virtù teologali; la cosa è certa almeno per la carità. Tale aumento poi va concepito come un aumento di intensità e non di estensione.

3. Amissibilità.

a) *Perdita della grazia.*

La grazia santificante si può perdere e si perde con ogni peccato grave. *De fide.*

Contro la dottrina di Calvino della assoluta inamissibilità della grazia e contro quella di Lutero per cui la giustizia si perderebbe soltanto con il peccato di incredulità, cioè cessando la fede fiduciale, il Concilio di Trento dichiarò che lo stato di grazia si perde non solo per l'incredulità, bensì anche per ogni altro peccato grave (D. 808 [DS. 1544]). Cfr. 833, 837 (DS. 1573, 1577). Il peccato veniale non distrugge nè diminuisce lo stato di grazia (D. 804 [DS. 1536]).

La Scrittura insegna l'amissibilità della grazia a parole e con esempi (gli angeli decaduti, i progenitori, Giuda, Pietro). Cfr. Ez. 18, 24; 33, 12; Mt. 26, 41: « Vegliate e pregate, affinchè non cadiate in tentazione ». 1 Cor. 10, 12: « Chi crede di stare in piedi, badi bene di non cadere ». Paolo in 1 Cor. 6, 9-10 enumera insieme alla incredulità numerosi altri peccati che escludono dal regno di Dio e causano la perdita della grazia santificante.

S. GEROLAMO difese l'amissibilità della grazia contro Gioviniano (*Ad. Iov.* II, 1-4) che cercava di dimostrare il contrario con il passo di Gv. 3, 9. S. GIOVANNI GRISOSTOMO, commentando 1 Cor. 10, 12, scrive: « Finchè non siamo liberati dai flutti della vita presente e non siamo giunti al porto della salvezza, nessuno sta in piedi che non possa cadere. Non inorgoglirti, non confidare in te stesso, ma sta' ben attento e vigilante per non cadere. Se temette Paolo, fra tutti fortissimo, molto più noi dobbiamo temere ». D'altronde tutta la prassi penitenziale della Chiesa presuppone la convinzione che lo stato di grazia si perde con ogni peccato mortale.

La ragione intrinseca di tale verità si fonda, da un lato nella libertà umana, che importa la possibilità di peccare, e, dall'altro, nell'essenza del peccato mortale, che essendo distacco da Dio e attacco alla creatura, è proprio l'opposto della grazia santificante, che è soprannaturale comunione di vita con Dio.

b) Perdita delle virtù infuse e dei doni dello Spirito Santo.

Con la grazia santificante si perde sempre anche la virtù teologale della *carità*. La carità ed il peccato mortale si escludono a vicenda. La dottrina contraria di Baio fu condannata (D. 1031-1032 [DS. 1931-1932]).

La virtù teologale della *fede*, come definì espressamente il Concilio di Trento, non si perde sempre insieme con lo stato di grazia; quella che rimane è vera fede, anche se non è fede viva (D. 838 [DS. 1578]). Si perde invece con il peccato di incredulità che va direttamente contro la sua natura.

La virtù teologale della *speranza* può esistere senza la carità (cfr. D. 1407 [DS. 2457]), ma non senza la fede. La si perde mediante il peccato di disperazione che va direttamente contro la sua natura, e mediante il peccato di incredulità. Le *virtù morali* infuse ed i *doni* dello Spirito Santo si perdono, secondo la dottrina comune dei teologi, insieme con la grazia e la carità.

CAPITOLO TERZO

Il frutto della giustificazione o il merito.

§ 23. La realtà del merito.

1. Eresie.

I *protestanti* negarono la realtà del merito soprannaturale. Mentre LUTERO da principio insegnò che tutte le opere del giusto sono in sè cattive, a motivo del peccato che rimane in lui (cfr. D. 771 [DS. 1481]: In omni opere bono iustus peccat), più tardi ammise che il giusto con l'aiuto dello Spirito Santo può e deve compiere opere buone (cfr. *Conf. Aug.* art. 20: docent nostri, quod necesse sit bona opera facere), negando però che avessero valore di merito. Secondo CALVINO (*Inst.* III, 12, 4) tutte le opere dell'uomo davanti a Dio sono « sporcizia e sudiciume »: inquinamenta et sordes. Nella dottrina cattolica del merito il protestantesimo scorge a torto una derogazione alla grazia e ai meriti di Cristo (cfr. D. 843 [DS. 1583]), un incoraggiamento ad una santità di opere esteriori, ad una ricerca interessata del premio e a una giustizia farisaica.

Per il concetto di merito, vedi Trattato della Redenzione, § 11, 1.

2. Dottrina della Chiesa.

Mediante le buone opere il giusto si guadagna veramente un titolo alla ricompensa soprannaturale da parte di Dio. *De fide.*

Il II Concilio di Orange dichiarò con Prospero di Aquitania e con Agostino: « Benchè nessun merito da parte nostra preceda la grazia, una ricompensa è dovuta alle buone opere, se son fatte; ma la grazia, che non ci è dovuta, le precede affinchè sian fatte » (D. 191 [DS. 388]). Il Concilio di Trento insegna che la vita eterna è per i giustificati e una grazia promessa da

Cristo e la *ricompensa* per i loro meriti e opere buone (D. 809 [DS. 1545]). Dato che la grazia di Dio è il presupposto ed il fondamento delle opere buone (soprannaturali) con cui si guadagna la vita eterna, esse sono nello stesso tempo un dono di Dio e un merito dell'uomo: cuius (sc. Dei) tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona (D. 810; cfr. 141 [DS. 1548; cfr. 248]). Il Concilio pone l'accento sul fatto che si tratta di un « vero merito » (vere mereri; D. 842 [DS. 1582]), cioè di un merito de condigno. Cfr. D. 835 (DS. 1575).

3. Fondamento nelle fonti della fede.

Secondo la Scrittura la beatitudine eterna nel cielo è la ricompensa (merces, remuneratio, retributio, bravium) per le opere buone compiute durante la vita terrena. Ora ricompensa e merito sono concetti correlativi. *Gesù* promette a coloro che saranno oltraggiati e perseguitati per causa sua, grande ricompensa in cielo: « Gioite ed esultate, perchè grande sarà la vostra ricompensa nei cieli » (Mt. 5, 12). Il giudice universale emette la sua sentenza sui giusti in base alle opere buone: « Venite, o benedetti del Padre mio, prendete possesso del regno, che vi è preparato sin dalla creazione del mondo; perchè ebbi fame e mi deste da mangiare » (Mt. 25, 34-35). Il motivo della ricompensa ritorna frequentemente nei discorsi di Gesù. Cfr. Mt. 19, 29; 25, 21; Lc. 6, 38. *Paolo*, che accentua assai la grazia, pone pure in risalto la meritorietà delle opere buone compiute con la grazia, insegnando che la ricompensa è regolata secondo le opere: « Egli renderà a ciascuno secondo le sue opere » (Rom. 2, 6). « Cia-

scuno riceverà la propria mercede a proporzione del suo lavoro » (1 Cor. 3, 8). Cfr. Col. 3, 24; Ebr. 10, 35; 11, 6. Definendo la ricompensa eterna come « la corona di giustizia, che il giusto giudice darà in premio » (2 Tim. 4, 8), egli mostra che le opere buone del giusto fondano presso Dio un vero diritto alla ricompensa (meritum de condigno). Cfr. Ebr. 6, 10.

La Tradizione, sin dai Padri apostolici, testimonia la meritorietà delle opere buone. S. IGNAZIO DI ANTIOCHIA scrive a Policarpo: « Dov'è maggiore la fatica, è più grande il guadagno » (1, 3). « Cercate di piacere a Colui per il quale militate e dal quale ricevete lo stipendio... I vostri depositi siano le vostre opere, affinchè possiate avere (un giorno) rimborsi considerevoli » (6, 2). Cfr. GIUSTINO, *Apol.* I, 43. TERTULLIANO ha introdotto il concetto di *merito*, senza tuttavia alterare per nulla la dottrina tradizionale. S. AGOSTINO, nella lotta contro il pelagianesimo, ha accentuato con più forza che non i Padri anteriori la parte della grazia nel compimento delle buone opere, ma ha pure anche sempre insegnato la meritorietà di queste. *Ep.* 194, 5, 19: « Come potrà dunque l'uomo meritare la grazia, dato che ogni merito è in noi opera della grazia e che quando Dio corona i nostri meriti, non corona che i suoi doni? ».

La ragione non può di per sè provare la realtà del merito soprannaturale, dato che questo si fonda sulla libera promessa divina della ricompensa. Tuttavia, appellandosi ai principii universali della coscienza umana, è in grado di mostrare la convenienza di una ricompensa soprannaturale per azioni buone soprannaturali e liberamente compiute. *S. th.* I-II, 114, 1.

§ 24. Le condizioni del merito.

1. Da parte dell'opera.

L'opera meritoria deve essere:

a) *moralmente buona*, cioè conforme, per l'oggetto, l'intenzione, le circostanze, alla legge morale. Cfr. Ef. 6, 8: « Voi

sapete che ciascuno, schiavo o libero che sia, sarà rimeritato dal Signore, di quanto avrà fatto di bene ». Dio, l'assolutamente santo, non può ricompensare che il bene.

b) *libera* tanto da costrizione esterna quanto da necessità interna. Innocenzo X condannò come eretica la dottrina giansenistica, secondo cui, nello stato di natura decaduta, basta per meritare e demeritare la libertà da coazione esterna (D. 1094 [DS. 2003]). Cfr. Eccli. 31, 10; Mt. 19, 17: « Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti ». Mt. 19, 21; 1 Cor. 9, 17. S. GEROLAMO dice: « Dove vi è necessità non vi è ricompensa » (ubi necessitas est, nec corona est; *Adv. Iov.* II, 3). Secondo la testimonianza della coscienza umana soltanto un'azione libera merita ricompensa o punizione.

c) *soprannaturale*, cioè fatta sotto l'azione della grazia attuale e per un motivo soprannaturale. Anche il giustificato ha bisogno della grazia attuale per compiere atti salutari (§ 8, 3). È richiesto un motivo soprannaturale, poichè colui che agisce è dotato di ragione e di libertà e deve quindi orientare coscientemente la sua azione a tal fine. *Gesù* promette ricompensa per le opere che vengono compiute per lui. Mc. 9, 40: « Chiunque vi darà un bicchier d'acqua appunto perchè siete di Cristo, in verità vi dico, non perderà la sua ricompensa ». Cfr. Mt. 10, 42; 19, 29; Lc. 9, 48. *Paolo* ammonisce di compiere tutto in nome del Signore Gesù Cristo o per la gloria di Dio. Col. 3, 17: « Qualunque cosa facciate o con parole o con opere tutto fate nel nome del Signore Gesù! ». 1 Cor. 10, 31: « Sia che mangiate dunque, sia che beviate, sia che facciate altra cosa, fate tutto per la gloria di Dio! ».

Il motivo più perfetto è il perfetto amor di Dio. Secondo i passi della Scrittura or ora citati, possono però bastare anche motivi meno perfetti, per es. l'ubbidienza al precetto divino, la speranza della beatitudine eterna (così Suarez, De Lugo contro l'opinione della maggioranza dei tomisti).

2. Da parte dell'uomo.

Chi merita dev'essere:

a) nello stato di *via* (in statu viae) dato che, secondo la disposizione positiva di Dio, la possibilità del merito è ristretta

al tempo della vita terrena. Cfr. Gv. 9, 4: « Viene la notte, quando più non si può operare ». Gal. 6, 10: « Mentre ne abbiamo il tempo facciamo del bene a tutti ». La ricompensa è commisurata a quello che è stato fatto « mediante il corpo », cioè nella vita terrena (2 Cor. 2, 10). Cfr. Mt. 25, 34; Lc. 16, 26. I Padri negano, contro Origene, che nell'altra vita vi sia la possibilità di convertirsi e di procacciarsi dei meriti. FULGENZIO dice: « Dio ha dato all'uomo la possibilità di guadagnare la vita eterna soltanto in questa vita » (*De fide ad Petrum* 3, 36).

b) nello stato di *grazia* (in statu gratiae), se si prende il merito in senso proprio (meritum de condigno). Le decisioni dottrinali del Concilio di Trento sul merito si riferiscono espressamente ai giustificati (D. 836, 842 [DS. 1576, 1582]). La dottrina contraria di Baio fu condannata (D. 1013 ss. [DS. 1913 ss.]). *Gesù* esige la continua unione con lui quale condizione indispensabile per produrre frutti soprannaturali: « Siccome il tralcio da sè non può portare frutto, se non rimane congiunto con la vite, così nemmeno voi, se non rimanete in me » (Gv. 15, 4). PAOLO richiede per l'azione meritoria la carità inseparabilmente congiunta con lo stato di grazia (1 Cor. 16, 2-3). S. AGOSTINO insegna che soltanto « il giustificato dalla fede può vivere giustamente ed agire bene », e procacciarsi così la vita eterna (*Ad Simplicianum* I, 2, 21).

La necessità dello stato di grazia è fondata sul fatto che, tra l'opera meritoria e la sua ricompensa vi è reale equivalenza, solo quando chi merita è elevato, con la grazia abituale, allo stato di amicizia e figliolanza divina.

3. Da parte di Dio.

Il merito dipende dalla libera disposizione di Dio di ricompensare con la beatitudine eterna le opere buone compiute con l'aiuto della sua grazia. Per l'infinita distanza tra il creatore e la creatura, l'uomo di per sè non può fare che Dio gli sia debitore, se Dio stesso con la sua libera disposizione non lo stabilisca. E che Dio abbia così disposto, risulta dalla promessa della ricompensa eterna. Cfr. Mt. 5, 34 ss. (le otto beatitudini); 19, 29 (ricompensa del centuplo); 25, 34 ss. (sentenza del giudice universale). Paolo parla della

« speranza nella vita eterna, la quale Dio, che non mentisce, promise dall'eternità » (Tit. 1, 2). Cfr. 1 Tim. 4, 8; Giac. 1, 12. — S. AGOSTINO dice: « Il Signore si è fatto da sè debitore, non ricevendo, ma promettendo. Non gli si può dire: ritornaci ciò che hai ricevuto, ma soltanto: dacci quello che hai promesso » (*Enarr. in Ps.* 83, 16). *S. th.* I-II, 114, 1 ad 3.

Secondo l'opinione dei *nominalisti* e degli *scotisti* la ragione della meritorietà delle opere buone sta esclusivamente nella libera accettazione di Dio, di modo che Egli potrebbe accettare come meriti anche le opere buone naturali e ricompensarle con la vita eterna. Secondo la concezione, meglio fondata, dei *tomisti*, la ragione della meritorietà sta nel valore intrinseco delle opere buone compiute nello stato di grazia; poichè tale stato produce un'intrinseca proporzione tra le azioni buone e la ricompensa eterna, come è nel concetto del merito de condigno.

NOTA. Le condizioni per il merito de congruo (merito di convenienza) sono le stesse che per il merito de condigno (merito di giustizia), fatta eccezione dello stato di grazia e della promessa divina.

§ 25. L'oggetto del merito.

1. Oggetto del merito de condigno.

Il giustificato si merita con le sue opere buone l'aumento della grazia santificante, la vita eterna e l'aumento della gloria celeste. *De fide.*

Il Concilio di Trento dichiarò: Si quis dixerit, iustificatum bonis operibus... non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae (si tamen in gratia decesserit) consecutionem, atque etiam gloriae augmentum, A.S. (D. 842 [DS. 1582]). Secondo questa definizione si devono distinguere tre oggetti del merito vero e proprio:

a) *l'aumento della grazia santificante.* Dato che la grazia è il preludio della gloria, e che la gloria si misura dalle buone opere, anche il grado della grazia deve aumentare con le opere buone. Come la gloria è oggetto del merito, così lo è anche l'aumento della grazia. Cfr. D. 803, 834 (DS. 1535, 1574).

Secondo S. Tommaso la grazia santificante non aumenta sempre appena compiuta un'opera buona, ma solo quando l'anima sia sufficientemente disposta. *S. th.* I-II, 114, 8 ad 3.

b) *la vita eterna*, più precisamente il diritto alla vita eterna e, se nell'istante della morte si è nello stato di grazia, il reale conseguimento di essa.

Secondo la dottrina della Scrittura la vita eterna è la ricompensa delle opere buone compiute quaggiù. Cfr. Mt. 19, 29; 25, 46; Rom. 2, 6-7; Giac. 1, 12.

La perdita della grazia santificante a causa del peccato mortale importa la perdita di tutti i meriti anteriori. Le opere buone vengono in un certo senso uccise (opera mortificata). Esse tuttavia rinascono, secondo la dottrina generale dei teologi, quando si riacquista la grazia (opera vivificata). Vedi Sacramento della penitenza, § 16, 3.

c) *l'aumento della gloria celeste.* Dato che, secondo la dichiarazione del Concilio generale di Firenze, il grado della gloria varia nei beati a seconda dei loro meriti (pro meritorum diversitate; D. 693 [DS. 1305]), è evidente che l'aumento dei meriti comporta un aumento della gloria. Paolo attesta: « Chi semina scarsamente, scarsamente mieterà, e chi semina abbondantemente, raccoglierà con abbondanza » (2 Cor. 9, 6). Cfr. Mt. 16, 27; Rom. 2, 6; 1 Cor. 3, 8; Ap. 22, 12.

Osserva TERTULLIANO: « Perchè ci sono presso il Padre molte dimore (Gv. 14, 2), se non per la varietà dei meriti? » (*Scorp.* 6). L'errore di Gioviniano, che sosteneva l'eguaglianza

della gloria celeste per tutti i beati, fu respinto da Gerolamo (*Adv. Iov.* II, 32-34).

2. Oggetto del merito de congruo.

Non ci sono al riguardo decisioni del magistero della Chiesa. Dato poi che il concetto di merito de congruo non ha uno stesso significato in quanto per il motivo che lo fonda può essere più o meno ampio, le opinioni dei teologi non sono concordi.

a) Ciò che può meritare il peccatore.

Chi è in peccato mortale può meritare (de congruo), con la libera cooperazione della grazia attuale, ulteriori grazie attuali per prepararsi alla giustificazione e, in ultimo, la stessa *grazia giustificante*. Sent. probabilis.

Cfr. Sal. 50, 19: « Un cuore contrito ed umiliato, o Signore, tu non lo disprezzerai ». AGOSTINO dice del pubblicano (Lc. 18, 9-14) che « per merito della sua umiltà (merito fidelis humilitatis) se ne andò giustificato » (*Ep.* 194, 3, 9).

b) Ciò che può meritare il giusto.

1) Il giusto può meritare (de congruo fallibili) la grazia della *perseveranza* finale, in quanto è conveniente che Dio conceda a colui che coopera fedelmente con la sua grazia, la grazia attuale richiesta per durare nello stato di grazia. Sent. probabilis.

Il titolo del giusto alla grazia di perseveranza, fondato sulle buone opere è molto debole, e quindi l'effetto è incerto. Più sicuro è l'effetto dell'umile e costante preghiera. Mt. 7, 7: « Chiedete e vi sarà dato ». Gv. 16, 23: « Quanto domanderete al Padre, ve lo darà in nome mio ». Cfr. AGOSTINO, *De dono persev.* 6, 10.

2) Il giusto può meritarsi (de congruo fallibili) *di riavere la grazia santificante* dopo un eventuale peccato, in quanto è conveniente che Dio per sua misericordia ridoni lo stato di grazia a colui che, quando era in tale stato, ha compiuto molte opere buone. Sent. probabilis.

Quando S. Tommaso insegna (*S. th.* I-II, 114, 7) che

non si può meritare nè de condigno nè de congruo la conversione dopo la caduta in peccato, egli intende il merito de congruo in senso molto stretto. Commentando la Lettera agli Ebrei (cap. 6, lect. 3) egli ne allarga il senso e afferma la possibilità di un siffatto merito.

3) *Per gli altri* il giusto può meritare (de congruo) quello che può meritare per sè stesso, e in più la prima grazia attuale. Sent. probabilis.

La possibilità di meritare per gli altri ha il suo fondamento nella amicizia divina del giusto e nella comunione dei santi. Occorre notare che per gli altri è più efficace la preghiera del merito. Giac. 5, 16: « Pregate gli uni per gli altri per essere salvi. Molto vale la preghiera assidua del giusto ». Cfr. 1 Tim. 2, 1-4.

4) I *beni temporali* sono oggetto di merito soprannaturale solo in quanto costituiscono un mezzo per conseguire la salute eterna. Sent. probabilis. Cfr. *S. th.* I-II, 114, 10.

II.

LA CHIESA

La trattazione sarà divisa in sei capitoli che considerano rispettivamente: l'origine e la finalità della Chiesa; la sua costituzione esterna; le sue forze interne, Cristo e lo Spirito Santo; le sue proprietà; la sua necessità per la salvezza; la Chiesa come comunione dei santi.

CAPITOLO PRIMO

L'origine divina della Chiesa.

§ 1. Il concetto della Chiesa.

1. Definizione nominale.

La parola Chiesa deriva dal termine latino « ecclesia », che ripete quello greco ἐκκλησία = adunanza, comunità, usato dalla Scrittura (nei Settanta, ove traduce l'ebraico *qāhāl*) in senso sia profano sia religioso. In senso *profano* designa l'adunanza del popolo, la comunità dei cittadini, una qualsivoglia comunità umana, per es. Sal. 25, 5 (odivi ecclesiam malignantium); Eccli. 23, 34; Atti 19, 32. 39. 40. In senso *religioso* la comunità di Dio, cioè nell'Antico Testamento quella degli Israeliti (Sal. 21, 23. 26; 39, 10), nel Nuovo Testamento quella dei credenti in Cristo, e tanto le comunità particolari, per es. nella casa di Aquila e di Prisca (Rom. 16, 5) o la comunità di Gerusalemme (Atti 8, 1; 11, 22), di Antiochia (Atti 13, 1; 14, 26), di Tessalonica (1 e 2 Tess. 1, 1), quanto l'in-

sieme dei credenti in Cristo (per es. Mt. 16, 18; Atti 9, 31; 20, 28; Gal. 1, 13; Ef. 1, 22; 5, 23; Fil. 3, 6; Col. 1, 18; 1 Tim. 3, 15). Espressioni sinonime sono: regno dei ciel; (Matteo), regno di Dio, casa di Dio (1 Tim. 3, 15; Ebr. 10, 21; 1 Piet. 4, 17), popolo di Dio (1 Piet. 2, 10), i credenti (Atti 2, 44). Il Catechismo romano (I, 9, 2), seguendo S. AGOSTINO (*Enarr. in Ps.* 149, 3), dà questa definizione: « La Chiesa è il popolo fedele sparso per l'universo intero ».

Il Conc. Vat. II, in dipendenza da 1 Piet. 2, 9 s., descrive la Chiesa come popolo di Dio: « Cristo istituì questo nuovo patto (annunziato nell'Antico Testamento), cioè la nuova alleanza nel suo sangue (cfr. 1 Cor. 11, 25), chiamando gente dai Giudei e dalle nazioni, perchè si fondesse in unità non secondo la carne, ma nello Spirito, e costituisse il nuovo popolo di Dio ». Cost. *Lumen gentium*, n. 9-17.

2. Definizione reale.

La Chiesa è il Corpo mistico di Cristo. *Sent. certa.*

Papa PIO XII nell'Enciclica *Mystici corporis* (1943) scrive: « A definire e descrivere la vera Chiesa di Cristo, che è la Chiesa santa, cattolica, apostolica, romana, nulla si trova di più nobile, di più grande, di più divino di quell'espressione con la quale viene chiamata il Corpo mistico di Cristo » (*AAS* 35, 1943, p. 199). Cfr. Vat. II, Cost. *Lumen gentium*, n. 7.

Paolo insegna che la Chiesa, la comunità dei credenti in Cristo, è il corpo di Cristo e che Cristo è il capo del corpo. Con l'immagine del capo e del corpo egli illustra l'unione spirituale intima tra Cristo e la sua Chiesa, stabilita mediante la fede, l'amore e la grazia. Ef. 1, 22. 23: « Dio mise tutte le cose sotto i piedi di lui (Cristo) e lo costituì sopra tutta la Chiesa, che è il corpo di lui ». Col. 1, 18: « Ed egli (Cristo) è il capo del corpo, cioè della Chiesa ». 1 Cor. 12, 27: « Voi siete corpo del Cristo, e uno per uno siete membra

di quel corpo ». Cfr. Rom. 12, 4; Col. 2, 19; Ef. 4, 15; 5, 23.

La chiara dottrina della Scrittura continua nella tradizione. Lo PSEUDO-CLEMENTE (metà del II secolo) dice: « Come io credo, non vi è sconosciuto che la Chiesa vivente è il corpo di Cristo » (2 Cor. 14, 2). AGOSTINO risponde alla domanda che cosa sia la Chiesa con le parole: « Il corpo di Cristo. Aggiungi il capo (= Cristo) e diventa un uomo. Il capo ed il corpo, un uomo » (*Sermo* 45, 5).

Nel primo medioevo (Pascasio Radberto, Ratramno) comparve l'espressione « corpus Christi mysticum » quale designazione della chiesa, per distinguerla dal « corpus Christi verum », con cui si intendeva il corpo storico e sacramentale di Cristo. Nella scolastica primitiva però l'espressione fu riferita anche all'Eucarestia, per distinguere il corpo sacramentale di Cristo da quello storico; soltanto alla fine del secolo XII divenne usuale per intendere la Chiesa. L'aggettivo « mistico » significa il carattere misterioso della comunanza di grazia tra Cristo e i credenti.

3. Divisione.

a) In senso *largo* per Corpo mistico di Cristo si intende la comunità di tutti i santificati mediante la grazia di Cristo. Vi appartengono i fedeli che sono sulla terra, le anime che sono nello stato di purificazione (Purgatorio) e i santi del cielo. Di qui la distinzione tra Chiesa militante, purgante e trionfante.

b) In senso *stretto* per Corpo mistico di Cristo s'intende la Chiesa di Cristo visibile sulla terra. I Padri, per es. S. AGOSTINO (*Enarr. in Ps.* 90, 2, 1), GREGORIO MAGNO (*Ep.* 5, 18), ed i teologi spesso comprendono nella Chiesa terrena anche coloro che, prima della venuta di Cristo, furono spiritualmente congiunti con lui mediante la fede. Secondo le diverse epoche dell'economia della salvezza, si distingue la Chiesa della legge naturale, quella della legge mosaica (sinagoga) e quella della legge evangelica o del Nuovo Testamento, fondata da Gesù Cristo. Il trattato della Chiesa si occupa di preferenza di quest'ultima. L'enc. *Mystici Corporis* identifica

il Corpo mistico terreno con la Chiesa militante del N. Testamento, cioè con la Chiesa romana.

Nel concetto della Chiesa del Nuovo Testamento, come in quello di sacramento, si può distinguere un aspetto *esterno* ed uno *interno:* l'organizzazione esterna, giuridica, derivante da Cristo e l'unione interiore dell'uomo con Cristo attuata mediante la grazia dello Spirito Santo. Quantunque i due elementi appartengano all'essenza della Chiesa, tuttavia sono fondamentalmente diversi l'uno dall'altro, come nel sacramento, il segno esterno e la grazia interiore. PIO XII scrive: « Come la compagine del nostro corpo mortale benchè sia opera meravigliosa del Creatore, pure dista moltissimo dall'eccelsa dignità dell'animo nostro, così la struttura della società cristiana, benchè sia tale da mostrare la sapienza del suo divino architetto, tuttavia è qualche cosa di ordine del tutto inferiore se si paragona ai doni spirituali di cui essa è dotata e con cui essa vive e con la loro divina sorgente » (Enc. *Mystici Corporis*, *AAS* 35, 1943, p. 223).

L'aspetto esterno, giuridico della Chiesa emerge nella classica definizione di S. ROBERTO BELLARMINO: « La Chiesa è la società degli uomini uniti dalla professione della vera fede cristiana e dalla partecipazione ai medesimi sacramenti, sotto il governo dei legittimi pastori e principalmente dell'unico vicario di Cristo sulla terra, il Romano Pontefice » (*De Eccl. mil.* 2). L'aspetto interiore e la missione santificatrice della Chiesa, invece, emergono nella definizione di G. ADAMO MÖHLER: « Per Chiesa terrena i cattolici intendono la comunità visibile di tutti i fedeli, fondata da Cristo, nella quale l'attività svolta da Lui, durante la sua vita sulla terra, per la riconciliazione e santificazione degli uomini, viene continuata sino alla fine del mondo, sotto la direzione del suo Spirito, mediante un apostolato ininterrotto, da Lui istituito; in questa Chiesa tutti i popoli, col volger del tempo, sono ricondotti a Dio... Sotto questo punto di vista la Chiesa visibile è Gesù Cristo che di continuo si rinnova, che in ogni istante si rinnova, che ognora sotto umane sembianze riappare tra gli uomini: è l'Incarnazione permanente del Figlio di Dio; infatti anche i fedeli vengono chiamati nella Scrittura il corpo di Cristo ».

§ 2. La fondazione della Chiesa per opera di Cristo.

1. Dogma ed eresie.

La Chiesa fu fondata da Gesù Cristo, Uomo-Dio.
De fide.

Il Concilio Vaticano I, nella costituzione dogmatica sulla Chiesa, dichiarò: « Il Pastore eterno e Vescovo delle nostre anime (1 Piet. 2, 25) decise, per rendere duratura l'opera salutare della redenzione, di edificare la Santa Chiesa, nella quale, come nella casa di Dio vivente, fossero contenuti tutti i fedeli, uniti dal legame dell'unica fede e dell'unico amore » (D. 1821 [DS. 3050]). Pio X affermò nel giuramento antimodernista (1910) che « la Chiesa fu fondata immediatamente e personalmente dallo stesso Cristo storico nel tempo della sua vita terrena » (D. 2145 [DS. 3537]). Ciò significa che Cristo stesso ha posto le basi essenziali della dottrina, del culto e della costituzione della Chiesa.

I *riformatori* insegnarono che Cristo ha fondato una Chiesa invisibile, e che l'organizzazione giuridica sarebbe un'istituzione umana. La Chiesa *greco-ortodossa* e quella *anglicana* riconoscono la fondazione divina di una Chiesa visibile e gerarchica, ma negano l'istituzione divina del primato. Secondo la moderna *teologia liberale* Gesù non intese distaccare i suoi discepoli dalla sinagoga e riunirli in una comunità religiosa particolare; i due fatti sarebbero seguiti sotto la spinta di circostanze esteriori. Secondo i modernisti Gesù concepì « il regno dei cieli », di cui annunziò l'imminenza, in modo puramente escatologico, nel senso dell'apocalittica del tardo giudaismo. Poichè egli riteneva imminente la fine del mondo, non avrebbe affatto avuto l'intenzione di fondare una Chiesa

come una società che durasse per secoli sulla terra. La Chiesa si sarebbe sviluppata dalla coscienza collettiva dei primi credenti che li portò ad unirsi in forma di società organizzata (D. 2052, 2091 [DS. 3452, 3492]).

2. Fondamento nella Scrittura e nella Tradizione.

a) Già i profeti del Vecchio Testamento avevano annunciato per l'epoca messianica l'istituzione di un nuovo regno di Dio, che non doveva più essere limitato al popolo d'Israele, ma doveva abbracciare tutti i popoli (cfr. Is. 2, 2-4; Mich. 4, 1-3; Is. 60). *Gesù* diede inizio alla sua attività pubblica con la predicazione del « regno dei cieli » (così Matteo) o « regno di Dio » (così gli altri evangelisti): « Convertitevi, perchè è vicino il regno dei cieli » (Mt. 4, 17; Cfr. 10, 7). I suoi miracoli mostrano che il regno messianico di Dio è già venuto (Mt. 12, 28). Quali condizioni per l'ingresso nel regno di Dio, Gesù Cristo richiede giustizia (Mt. 5, 20), adempimento della volontà del Padre suo (Mt. 7, 21), semplicità e docilità propria dei fanciulli (Mt. 18, 3). Egli esorta i suoi ascoltatori a cercare prima di tutto il regno di Dio (Mt. 6, 33), minaccia i Farisei con l'esclusione dal regno (Mt. 21, 43; 23, 13) e ne annunzia il trapasso dai Giudei ai pagani (Mt. 21, 43). Gesù non intende il regno di Dio in senso puramente escatologico. È un regno che ha fondato sulla terra durante questo mondo e vi dura, ma che sarà compiuto nell'aldilà, nel mondo futuro. Numerose parabole di Gesù, per es. quelle del seminatore, della zizzania, della rete, del lievito, del grano di senape, si riferiscono alla forma terrena del regno di Dio.

In opposizione alla comunità di Jahwè dell'Antico Testamento, Gesù definisce la nuova comunità reli-

giosa che egli vuole fondare come *sua* comunità. Mt. 16, 18: « Tu sei Pietro, e su questa pietra costruirò la mia Chiesa ». Qui è palese l'intenzione di Cristo di fondare una nuova comunità religiosa separata dalla sinagoga. A questo fine egli raccoglie discepoli attorno a sè (Mt. 4, 18), scegliendone dodici « che stessero con lui e li potesse mandare a predicare, dando loro la potestà di cacciare i demoni » (Mc. 3, 14). A motivo del loro compito li chiamò Apostoli, cioè inviati (Lc. 6, 13). In prolungati contatti personali, li formò nel ministero della predicazione (Mc. 4, 34; Mt. 13, 52) e conferì loro vari poteri, quelli cioè di sciogliere e di legare (Mt. 18, 17), di celebrare l'Eucarestia (Lc. 22, 19), di rimettere i peccati (Gv. 20, 23) e di battezzare (Mt. 28, 19). Li mandò in tutto il mondo con l'incarico di predicare ovunque il suo Vangelo e di battezzare (Mt. 28, 19; Mc. 16, 15). Prima di ritornare al Padre rimise la sua missione agli Apostoli: « Come il Padre ha mandato me così io mando voi » (Gv. 20, 21). Stabilì Pietro capo degli Apostoli e guida suprema della sua Chiesa (Mt. 16, 18; Gv. 21, 15-17). Il carattere soprannaturale della fondazione voluto da Gesù ed il contenuto della sua dottrina di fede e di morale, che supera di gran lunga il Vecchio Testamento, portarono necessariamente alla separazione della primitiva comunità cristiana dalla sinagoga.

Secondo S. Paolo, Cristo stesso è « la pietra angolare » su cui è fondato il tempio spirituale, formato da tutti i fedeli (Ef. 2, 20), « il fondamento » sul quale devono continuare a lavorare i messaggeri della fede con il loro lavoro missionario (1 Cor. 3, 11). Cristo è il capo della Chiesa (Ef. 5, 23; Col. 1, 18). La Chiesa è sua proprietà, che egli ha acquistata con il proprio

sangue (Atti 20, 28); la sua sposa che egli ha amato e per cui si è offerto per santificarla (Ef. 5, 25-27). Fedeli al mandato di Cristo, gli Apostoli predicarono il Vangelo ai Giudei e ai Gentili e fondarono comunità cristiane. Queste erano unite tra loro dalla professione della medesima fede e dalla celebrazione del medesimo culto sotto la direzione degli Apostoli. Cfr. Atti e Lettere degli Apostoli.

b) I Padri in generale vedono nella Chiesa e in tutta la sua compagine l'opera di Cristo. CLEMENTE DI ROMA riconduce l'intero ordinamento della Chiesa agli Apostoli, e dagli Apostoli a Cristo e da Cristo a Dio (*Cor.* 42). CIPRIANO, d'accordo con Mt. 16, 18, parla di edificazione della Chiesa per opera di Cristo, e la definisce « Chiesa di Cristo » e « sposa di Cristo » (*De unit. Eccl.* 4 e 6).

Quanto al *tempo* nel quale Cristo fondò la Chiesa, occorre distinguere diversi momenti: la preparazione durante la vita pubblica, il completamento mediante il sacrificio della croce, la manifestazione e promulgazione nel dì di Pentecoste dopo la discesa dello Spirito Santo. La prima Pentecoste cristiana è perciò da considerare come il giorno della nascita della Chiesa. Cfr. Vat. II, Cost. *Lumen gentium*, n. 3-5.

§ 3. Il fine della Chiesa.

1. Continuazione della missione di Cristo.

Cristo ha fondato la Chiesa al fine di continuare per tutti i tempi la sua opera redentrice. *De fide.*

Circa il fine per cui fu fondata la Chiesa il Concilio Vaticano I ha dichiarato che Cristo « decise di edificare la Santa Chiesa per rendere perenne l'opera salutare della Redenzione: ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet » (D. 1821 [DS. 3050]). LEONE XIII,

nell'Enciclica *Satis cognitum* (1896) scrive: « Che cosa Cristo ebbe di mira, che cosa volle nel fondare la Chiesa? Trasmetterle l'ufficio e la missione che egli ebbe dal Padre, perchè li continuasse ». Mentre Cristo ha prodotto con la sua propria attività i frutti della redenzione, il compito della Chiesa consiste nel distribuirli agli uomini. Essa adempie questa missione nell'esercizio del triplice potere ricevuto da Cristo: magisteriale, governativo, sacerdotale. Così la Chiesa è Cristo che continua a vivere ed operare sulla terra.

Cristo ha trasmesso agli Apostoli la sua missione: « Come tu hai mandato me nel mondo, così io pure li ho mandati nel mondo » (Gv. 17, 18). « Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi » (Gv. 20, 21). Lo scopo della missione di Cristo è la salvezza eterna degli uomini: « Io sono venuto perchè abbiano la vita e l'abbiano sovrabbondante » (Gv. 10, 10). « Il Figlio dell'uomo è venuto per cercare e salvare ciò che era perduto » (Lc. 19, 10). Per il compimento della sua missione, Cristo ha dato alla Chiesa incarico e piena potestà di annunciare la sua verità (magisterium), di imporre i suoi comandamenti (regimen) e di amministrare i mezzi della grazia (ministerium). Mt. 28, 19-20: « Andate e ammaestrate tutte le genti, battezzatele nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto quanto vi ho comandato. Ed ecco io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo ». Lc. 10, 16: « Chi ascolta voi, ascolta me; e chi rigetta voi, rigetta me: chi poi rigetta me, rigetta colui che mi ha mandato ». Cfr. Mt. 18, 18 (potere di legare e di sciogliere); Mc. 16, 15 (predicazione e battesimo); Lc. 22, 19 (eucaristia); Gv. 20, 23 (remissione dei peccati).

Gli *Apostoli* si consideravano, conforme all'incarico ricevuto da Cristo, come ministri e messaggeri di lui e come economi dei misteri di Dio. Cfr. 1 Cor. 4, 1: « Ci consideri ognuno come commessi di Cristo ed economi dei misteri di Dio ». 2 Cor. 5, 20: « Da parte di Cristo dunque siamo ambasciatori, in quanto Iddio esorta per mezzo nostro ».

La santificazione dell'uomo per mezzo della comunicazione della verità, dei comandamenti e della grazia di Cristo è il fine prossimo della Chiesa. Il fine ultimo e supremo è, come per tutte le altre opere esterne di Dio, la glorificazione esterna di Lui.

2. Conseguenze.

a) **Per il suo fine e i suoi mezzi la Chiesa è una società soprannaturale e spirituale.** *Sent. certa.*

LEONE XIII dichiarò nell'enciclica *Immortale Dei* (1885): « Questa società (la Chiesa) benchè sia composta di uomini non altrimenti che la società civile, tuttavia per il fine a lei assegnato e per i mezzi di cui si giova al fine, è soprannaturale e spirituale; e perciò si distingue e differenzia dalla società civile ».

Cristo disse a Pilato: « Il mio regno non è di questo mondo » (Gv. 18, 36). Osserva a questo proposito AGOSTINO: « Ascoltate, Giudei e Gentili... ascoltate, regni tutti della terra: io non impedisco il vostro dominio su questo mondo » (*In Ioan.* tr. 115, 2).

Poichè il fine della Chiesa è puramente religioso, essa propriamente e di per sè non ha alcun compito politico, commerciale, sociale e di civile progresso. Tuttavia, dato che natura e sopranatura si compenetrano intimamente e si completano a vicenda, l'attuazione dei fini religiosi proprii della Chiesa giova pure alla realizzazione dei fini temporali a cui tende e mira la società civile. La Chiesa, come dimostra la sua lunga

storia, non è nemica della civiltà e del progresso. Cfr. D. 1740, 1799 (DS. 2940, 3019); Enc. *Annum ingressi* di LEONE XIII (1902).

Il fine religioso della Chiesa non significa che essa non possa acquistare e possedere beni terreni. Dovendo attuare la sua missione soprannaturale e spirituale mediante gli uomini e tra gli uomini sulla terra, non può prescindere, come il suo divino fondatore stesso (Gv. 12, 6; 13, 29) dall'ausilio di beni materiali. PIO IX, nel *Sillabo* (1864), condannò la proposizione: « La Chiesa non ha il diritto nativo e legittimo di acquistare e di possedere » (D. 1726 [DS. 2926]). Il possesso di beni temporali non è però fine a se stesso, ma solo mezzo per raggiungere il fine religioso.

b) La Chiesa è una società perfetta. *Sent. certa.*

LEONE XIII dichiarò nell'enciclica *Immortale Dei:* « La Chiesa è una società nel suo genere e giuridicamente perfetta, perchè per volontà e grazia del suo fondatore possiede in sè e per sè medesima tutto quanto è necessario al suo essere e al suo operare. Come il fine, al quale tende la Chiesa è nobilissimo sopra ogni altro, così il suo potere sta sopra tutti gli altri e non deve essere ritenuto inferiore al potere dello Stato, nè a questo comunque sottoposto ». Sul rapporto tra potere civile ed ecclesiastico così si esprime Leone XIII nella medesima enciclica: « Ambedue sono supremi, ciascuno nel suo ordine. Hanno ambedue i loro limiti proprii entro cui contenersi, segnati dalla natura e dal fine prossimo di ciascuno » (D. 1866 [DS. 3168]). PIO IX, nel *Sillabo* (1861), ha condannato la subordinazione del potere ecclesiastico a quello civile (D. 1719-1720 [DS. 2919-2920]).

Per volontà del suo divin fondatore la Chiesa ha un fine a sè, diverso da quello dello Stato, cioè la santificazione e la salute eterna dell'uomo. Essa inoltre possiede tutti i mezzi

necessari per il raggiungimento di tale fine e cioè i poteri di magistero, di comando, di santificare. L'esercizio di questi poteri, è per diritto divino, indipendente da ogni potere del mondo. La Chiesa respinge perciò tutti gli interventi del potere civile nel dominio che le è proprio: l'approvazione civile di leggi e decreti ecclesiastici (placet), l'impedimento all'esercizio del potere giudiziario ecclesiastico col ricorso al potere civile (recursus ab abusu), l'impedimento alla libera comunicazione dei vescovi e dei fedeli col Papa, attentati alla organizzazione ecclesiastica (D. 1719-1720, 1741, 1749 [DS. 2919-2920, 2941, 2949]; CIC 2333-2334).

CAPITOLO SECONDO

La costituzione della Chiesa.

§ 4. La costituzione gerarchica della Chiesa.

1. Origine divina della gerarchia.

I poteri gerarchici della Chiesa comprendono il potere di magistero, quello di comando (potere legislativo, giudiziario e coattivo) e quello di santificare. Essi corrispondono al triplice ufficio posseduto da Cristo come uomo per il compimento della sua opera di redenzione: l'ufficio di maestro, di pastore o di re e di sacerdote. Cristo ha trasmesso agli Apostoli questo triplice ufficio con i poteri relativi.

Cristo ha dato alla sua Chiesa una costituzione gerarchica. *De fide.*

Il Concilio di Trento, contro i riformatori, i quali respingevano il sacerdozio particolare, e con questo anche la gerarchia, riconoscendo soltanto il sacerdozio generale di tutti i fedeli, dichiarò: Si quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam, divina ordinatione institutam, A.S. (D. 966 [DS. 1776]). Pio VI re-

spinse come eretica la dottrina gallicana del Sinodo di Pistoia, per cui il potere ecclesiastico, dato da Dio alla Chiesa deriverebbe dalla comunità dei fedeli e da questi verrebbe trasmesso ai pastori (D. 1502 [DS. 2602]). Secondo la dottrina della Chiesa Cristo ha trasmesso immediatamente agli Apostoli il potere spirituale. Pio X condannò la concezione modernista per cui la gerarchia ecclesiastica sarebbe il risultato di un graduale sviluppo storico (D. 2054 [DS. 3454]). Della costituzione gerarchica della Chiesa tratta ampiamente il Conc. Vat. II nella Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, n. 18-29.

Pio XII nell'Enciclica *Mystici Corporis* (1943) respinse la distinzione tra « Chiesa dell'amore » e « Chiesa del diritto » (*AAS* 35, 1943, p. 224), poichè siffatta distinzione presuppone che la Chiesa fondata da Cristo fosse in origine soltanto una comunità religiosa carismatica compaginata dall'invisibile vincolo dell'amore, la quale a poco a poco si sviluppò, sotto l'influsso di fattori esterni, in una società organizzata giuridicamente, con una costituzione gerarchica (Chiesa del diritto). La distinzione poggia sulla tesi di R. Shom, per cui l'essenza del diritto ecclesiastico è in contraddizione con l'essenza della Chiesa, e si riconduce, in definitiva, alla concezione protestante della Chiesa società invisibile, cioè non giuridicamente organizzata, dei credenti in Cristo. Secondo la dottrina della Chiesa cattolica, il Corpo mistico di Cristo ha un elemento esterno, visibile e giuridico, l'organizzazione giuridica, ed un elemento interno, invisibile e mistico, i doni della grazia e la loro divina sorgente, allo stesso modo che in Cristo, Capo della Chiesa, vi ha la natura umana visibile e la natura divina invisibile o come nel sacramento il segno esteriore è congiunto con la grazia interiore. Cfr. Vat. II, Cost. *Lumen gentium*, n. 8, 1.

Prova biblica. Cristo trasmise agli Apostoli la missione che egli, come uomo, ricevette dal Padre (Gv. 20, 21). La missione di Cristo comprende il suo triplice ufficio di salvatore. Egli diede loro il mandato di an-

nunciare il suo Vangelo in tutto il mondo (Mt. 28, 19; Mc. 16, 15), li fornì della sua autorità (Lc. 10, 16; Mt. 10, 40), promise loro un ampio potere di sciogliere e legare (Mt. 18, 18) e trasmise loro i poteri santificatori di battezzare (Mt. 28, 19), di celebrare l'Eucaristia (Lc. 22, 19) e di rimettere i peccati (Gv. 20, 23). Gli Apostoli si ritenevano, secondo la testimonianza di S. Paolo, legati di Cristo da cui avevano ricevuto la grazia e l'ufficio dell'apostolato (Rom. 1, 5), come «commessi di Cristo ed economi dei misteri di Dio» (1 Cor. 4, 1), come ambasciatori di Cristo, in quanto Dio esorta per mezzo loro (2 Cor. 5, 20), come annunciatori della «parola della riconciliazione» e detentori del «ministero della riconciliazione» (2 Cor. 5, 18). Essi fecero uso dei poteri loro concessi: «Andarono a predicare dappertutto» (Mc. 16, 20); diedero ai fedeli leggi e prescrizioni (Atti 15, 28; 1 Cor. 11, 34); emisero giudizi e comminarono pene (1 Cor. 5, 3-5; 4, 21); battezzarono (Atti 2, 41: 1 Cor. 1, 14), celebrarono l'Eucaristia (cfr. Atti 2, 42. 46; 20, 7) e trasmisero gli uffici ecclesiastici mediante l'imposizione delle mani (Atti 6, 6; 14, 22; 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6; Tit. 1, 5).

Accanto agli Apostoli nella Chiesa primitiva compaiono *presbiteri*, chiamati, a motivo del loro compito, anche episcopi (ἐπίσκοποι = ispettori; cfr. Atti 20, 17. 28; 1 Piet. 5, 1-2; Tit. 1, 5-7) e *diaconi*, quali titolari di uffici ecclesiastici e di poteri gerarchici. Il diacono Filippo predica e battezza (Atti 8, 5. 38). I presbiteri di Gerusalemme decidono insieme con gli Apostoli sull'obbligazione della legge del Vecchio Testamento (Atti 15, 22). I presbiteri della comunità ungono i malati nel nome del Signore ed accordano la remissione dei peccati (Giac. 5, 14). Questi collaboratori degli Apostoli erano scelti dalla comunità, e ricevevano l'ufficio ed il potere non dalla comunità, ma dagli Apostoli medesimi. Cfr. Atti 6, 6

(istituzione dei primi sette diaconi); 14, 22 (istituzione di presbiteri). I *carismatici*, che nell'epoca apostolica ebbero una parte essenziale nell'edificazione della Chiesa (cfr. 1 Cor. 12 e 14), non appartenevano alla gerarchia, in quanto non erano titolari di uffici ecclesiastici. Paolo esige la subordinazione dei carismi all'ufficio apostolico.

2. Continuazione della gerarchia.

I poteri gerarchici concessi agli Apostoli sono passati ai vescovi. *De fide.*

Il Concilio di Trento insegna che « i vescovi, che sono successori degli Apostoli, appartengono principalmente all'ordine gerarchico e sono posti dallo Spirito Santo a reggere la Chiesa di Dio » (D. 960 [DS. 1768]). Il Vaticano I dichiarò: « Come Egli (Cristo) mandò gli Apostoli che aveva scelti dal mondo, nel medesimo modo che egli stesso era stato mandato dal Padre (Gv. 20, 21), così volle che nella sua Chiesa, sino alla fine del mondo, ci fossero pastori e maestri » (D. 1821 [DS. 3050]). Questi pastori e maestri sono i vescovi, i successori degli Apostoli (D. 1828 [DS. 3061]: episcopi, qui positi a Spiritu Sancto in Apostolorum locum successerunt).

La continuità dei poteri gerarchici deriva necessariamente dalla indefettibilità della Chiesa, voluta da Cristo (vedi § 12). La promessa fatta agli Apostoli di assisterli sino alla fine del mondo (Mt. 28, 20) presuppone che l'ufficio apostolico si continui nei loro successori. Gli Apostoli trasmisero, secondo la volontà di Cristo, i loro poteri ad altri, per es. Paolo a Timoteo e Tito. Cfr. 2 Tim. 4, 2-5; Tit. 2, 1 (potere di magistero); 1 Tim. 5, 19-21; Tit. 2, 15 (potere di comando); 1 Tim. 5, 22; Tit. 1, 5 (potere di santificare). Nella carica dei due discepoli dell'Apostolo compare chiaramente per la

prima volta l'episcopato *monarchico*, che sostituisce l'ufficio apostolico. Gli « angeli » delle sette comunità dell'Asia Minore (Ap. 2-3), sono secondo la spiegazione tradizionale (però non incontestata) vescovi monarchici.

CLEMENTE DI ROMA ci informa sulla trasmissione dei poteri da parte degli Apostoli: « Essi, predicando per le campagne e per le città, provavano nello Spirito Santo le loro primizie (cioè i primi e più ferventi convertiti) e li costituivano vescovi e diaconi dei futuri credenti » (*Cor.* 42, 4). « Gli Apostoli sapevano da Gesù Cristo che sarebbero sorte contese per la dignità episcopale. Per questo motivo, e avendoli ben conosciuti in precedenza, istituirono i predetti (vescovi e diaconi), e in seguito diedero ordine che, quando costoro fossero morti, altri uomini provati succedessero nel loro ministero » (*Cor.* 44; 1-2). IGNAZIO DI ANTIOCHIA attesta, all'inizio del II secolo, che a capo delle comunità dell'Asia Minore, e persino nelle « regioni più lontane » (*Ef.* 3, 2), si trova un solo (monarchico) vescovo, che ha nelle mani l'intera direzione religiosa e disciplinare della comunità. « Nessuno faccia alcunchè che riguardi la Chiesa, senza il vescovo. Sia ritenuta legittima solo quell'Eucaristia che si celebra dal vescovo o da chi ne ha autorità da lui. Dove appare il vescovo, ivi è la comunità, come dove c'è Cristo Gesù ivi è la Chiesa cattolica. Non è permesso battezzare o tenere l'agape senza il vescovo; ma quello che egli ha approvato è gradito a Dio. In questa maniera, tutto ciò che si farà (nella Chiesa) sarà sicuro e legittimo... Chi onora il vescovo è onorato da Dio; chi fa qualcosa senza il vescovo, serve al diavolo » (*Smirn.* 8, 1-2; 9, 1). In ogni comunità accanto e sotto il vescovo vi sono i presbiteri ed i diaconi.

Secondo GIUSTINO MARTIRE il « presidente dei fratelli », cioè il vescovo, celebra la liturgia (*Apol.* I, 65. 67). IRENEO vede nell'ininterrotta successione dei vescovi a partire dagli Apostoli la più sicura garanzia per la trasmissione della dottrina cristiana immune da errori: « Noi possiamo enumerare i vescovi che sono stati istituiti dagli Apostoli e dai loro successori fino a noi » (*Adv. haer.* III, 3, 1). Dato però che sarebbe troppo lungo enumerare i successori degli Apostoli in ogni singola Chiesa, egli si limita alla « più grande e più antica

e più conosciuta Chiesa, che venne fondata e stabilita a Roma dai due gloriosi Apostoli Pietro e Paolo ». Egli ci dà la più antica lista di vescovi della Chiesa romana, partendo dai « beati Apostoli » fino ad Eleuterio, il loro XII successore (*ivi* III, 3, 3). Ireneo ci dà notizie di S. Policarpo (*ivi* III, 3, 4) che « dagli Apostoli », secondo TERTULLIANO (*De praescr.* 42) da Giovanni, fu eletto vescovo di Smirne. Tertulliano prova la verità della dottrina cattolica, come Ireneo, dalla successione apostolica dei vescovi (*De praescr.* 32).

§ 5. Il primato di Pietro.

Primato significa preminenza. Per il motivo su cui è fondata la preminenza, si distingue il primato di onore, di sovrintendenza, di direzione (primatus directionis), di giurisdizione, cioè di governo. Il primato di giurisdizione consiste nel possesso della pienezza del supremo potere legislativo, giudiziario e penale o coattivo.

1. Dogma ed eresie.

Cristo ha stabilito l'Apostolo Pietro primo di tutti gli Apostoli e capo visibile di tutta la Chiesa, conferendogli immediatamente e personalmente il primato di giurisdizione. *De fide.*

Ecco la definizione del Concilio Vaticano I: Si quis dixerit, beatum Petrum Apostolum non esse a Christo Domino constitutum Apostolorum omnium principem et totius Ecclesiae militantis visibile caput; vel eundem honoris tantum, non autem verae propriaeque iurisdictionis primatum ab eodem Domino Nostro Iesu Christo directe et immediate accepisse, A.S. = Chi afferma che il Beato Pietro Apostolo non fu costituito da Cristo Signore principe di tutti gli Apostoli e capo visibile di tutta la Chiesa militante; oppure che egli

ricevette dal medesimo Signore Nostro Gesù Cristo direttamente ed immediatamente un primato solamente di onore, ma non di vera e propria giurisdizione: sia scomunicato (D. 1823 [DS. 3055]). Cfr. Vat. II, Cost. *Lumen gentium*, n. 18.

Il capo invisibile della Chiesa è Cristo glorificato. Pietro tiene il posto di Cristo nel governo esterno della Chiesa militante ed è perciò il « Vicario di Cristo sulla terra » (Christi vicarius; D. 694 [DS. 1307]).

Sono avversari di questo dogma la Chiesa *greco-ortodossa* e le sètte orientali, isolati nemici medioevali del papato, come Marsilio da Padova e Giovanni di Jandun, Wicleff ed Huss, tutto il *protestantesimo*, i gallicani ed i febroniani, i Vecchi Cattolici ed i modernisti. Secondo la concezione dei *gallicani* (E. Richer) e dei febroniani (N. Hontheim) la pienezza del potere spirituale fu trasmessa immediatamente da Cristo all'intera Chiesa e da questa a Pietro, sicchè questi fu il primo ministro della Chiesa (caput ministeriale) nominato da essa. Secondo i *modernisti* il primato non fu stabilito da Cristo, ma si è sviluppato in seguito, dopo l'epoca apostolica, per pure contingenze storiche (D. 2055-2056 [DS. 3455-3456]). Vi sono oggi teologi protestanti (K. Heim, E. Caspar, O. Cullmann, ecc.) i quali ammettono che Cristo abbia veramente conferito il primato a Pietro, ma lo ritengono un privilegio tutto suo personale, assolutamente intrasmissibile.

2. Prova biblica.

Cristo, sin dall'inizio, ha distinto Pietro di fronte a tutti gli altri Apostoli. Nel primo incontro annunciò il mutamento del suo nome di Simone in Kephas = roccia, pietra: « Tu sei Simone, figlio di Giovanni (Volg. di Giona), tu sarai chiamato Kephas » (Gv. 1, 42; cfr. Mc. 3, 16). Il nome Kephas (= roccia) allude all'ufficio che il Signore ha riservato per lui (cfr. Mt. 16, 18). In tutte le liste degli Apostoli Pietro viene nominato in primo luogo. In Matteo è espressamente designato come il primo (Mt. 10, 2). Pietro doveva essere testimone insieme con Giacomo e Giovanni della risurrezione

della figlia di Giairo (Mc. 5, 37), della trasfigurazione (Mt. 17, 1) e dell'agonia di Gesù nell'orto degli ulivi (Mt. 26, 37). Cristo parla della navicella di Pietro (Lc. 5, 3), paga per sè e per lui il tributo del tempio (Mt. 17, 27), lo esorta a confermare i suoi fratelli dopo il suo ravvedimento (Lc. 22, 32), gli appare dopo la risurrezione solo, prima che agli altri Apostoli (Lc. 24, 34; 1 Cor. 15, 5).

Il primato fu *promesso* quando il Signore rispose alla solenne professione messianica fatta da Pietro presso Cesarea di Filippi (Mt. 16, 17-19): « Beato te, Simone, figlio di Giona, perchè non carne e sangue te l'ha rivelato, ma il Padre mio che è nei cieli. Ora anch'io ti dico: Tu sei Pietro, e su questa pietra io edificherò la mia Chiesa e le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa. E a te darò le chiavi del regno dei cieli; e ciò che legherai sulla terra, resterà legato nei cieli; e ciò che scioglierai sulla terra, resterà sciolto nei cieli ». Queste parole sono dirette soltanto ed immediatamente a Pietro. Contengono in tre immagini il potere supremo della nuova comunità religiosa (ἐκκλησία) che Cristo vuol fondare: Pietro le deve assicurare, come pietra fondamentale di una casa, unità e solidità incrollabile (cfr. Mt. 7, 24); egli sarà detentore delle chiavi, cioè amministratore del regno di Dio sulla terra (cfr. Is. 22, 22; Ap. 1, 18; 3, 7: le chiavi come simbolo della potenza e del dominio); egli deve legare e sciogliere, cioè, secondo il modo rabbinico di esprimersi, colpire di scomunica o sciogliere da essa, o anche, nell'interpretazione delle leggi, dichiarare qualcosa o illecito (legato) o permesso (sciolto). Conformemente a Mt. 18, 18, ove vien dato a tutti gli Apostoli il potere di legare e di sciogliere nel senso di escludere ed ammettere nella comunità, e con facoltà illimitata (tutto ciò...), il pieno potere di Pietro non deve essere limitato al

campo del magistero, ma esteso a tutto il dominio della potestà giurisdizionale. Dio conformerà in cielo tutto ciò che Pietro avrà dichiarato obbligatorio o meno sulla terra.

Vani sono tutti i tentativi di spiegare il passo citato, che si trova nel solo Matteo, come totale o parziale interpolazione posteriore. La sua autenticità è garantita non soltanto dalla tradizione unitaria dei manoscritti e delle antiche traduzioni, ma anche dall'evidente colorito semitico del contesto letterale. Non si può contestare, con ragioni soddisfacenti, che le parole furono pronunciate dal Cristo stesso. Neppure si può provare che vi sia contraddizione con altre dottrine e dati dell'evangelo.

Il primato venne *conferito* quando Cristo, dopo la sua risurrezione, disse a Pietro, che gli aveva rinnovato tre volte l'assicurazione del suo amore: « Pasci i miei agnelli! Pasci i miei agnelli! Pasci le mie pecorelle! » (Gv. 21, 15-17). La parola è rivolta, come già in Mt. 16, 18, solo e immediatamente a Pietro. Gli « agnelli » e le « pecore » designano l'intero gregge di Cristo, cioè l'intera Chiesa (Gv. 10). « Pascere » riferito agli uomini, significa nell'uso antico e biblico, governare (cfr. Atti 20, 28). Col triplice mandato di Cristo, Pietro ottenne non già la reintegrazione nel suo ufficio di Apostolo — che non aveva affatto perduto col suo rinnegamento del Signore — ma il supremo potere sulla Chiesa.

Dopo l'ascensione del Signore, Pietro *esercitò* il suo primato. Nella comunità primitiva egli acquista subito una posizione preminente: dirige la scelta di Mattia (Atti 1, 15); annuncia per primo nella festa della Pentecoste, il messaggio di Cristo, il Messia crocifisso e risorto (2, 14); testimonia dinanzi al sinedrio il messaggio di Cristo (4, 8); accoglie nella Chiesa il primo

pagano, il centurione Cornelio (10, 1); parla per primo al Concilio degli Apostoli (15, 7); Paolo si reca a Gerusalemme « per esplorare Kephas » (Gal. 1, 18).

3. Testimonianza dei Padri.

I Padri, conformemente alla promessa del primato, attestano che la Chiesa fu costruita su Pietro, di cui riconoscono pure la preminenza sugli Apostoli. TERTULLIANO parla della Chiesa, « che fu edificata su di lui (Pietro) » (*De monog.* 8). CIPRIANO, riferendosi a Matteo 16, 18, scrive: « Su di uno solo costruisce la Chiesa » (*De unit. eccl.* 4). CLEMENTE ALESSANDRINO definisce il beato Pietro come il « prescelto, l'eletto, il primo tra i discepoli, per il quale solo, oltre che per se stesso, il Signore pagò il tributo » (*Quis dives salvetur* 21, 4). CIRILLO DI GERUSALEMME lo chiama « il capo ed il duce degli Apostoli » (*Cat.* 2, 19). Secondo LEONE MAGNO « dal mondo intero soltanto Pietro fu scelto per essere preposto alla chiamata di tutti i popoli, a tutti gli Apostoli e a tutti i Padri della Chiesa » (*Sermo* 4, 2).

Nella lotta contro l'arianesimo molti Padri interpretarono la roccia, sulla quale il Signore edificò la Chiesa, come la fede di Pietro nella divinità di Cristo, senza però escludere la persona stessa dell'Apostolo, espressa in modo evidente dalla Scrittura. La fede di Pietro fu il motivo per il quale egli fu scelto da Cristo a pietra fondamentale della sua Chiesa.

4. Pietro e Paolo.

Dal dogma del primato deriva che Paolo, come tutti gli altri Apostoli, fu soggetto a Pietro, capo supremo di tutta la Chiesa. Innocenzo X respinse come eretica (1647) la dottrina del giansenista Antonio Arnaud sul duplice capo della Chiesa (D. 1091 [DS. 1999]).

I Padri che spesso pongono sullo stesso piano Pietro e Paolo (principes apostolorum) hanno in vista o l'attività apostolica o i meriti dei due Apostoli per quanto riguarda la Chiesa di Roma o la Chiesa in generale. Nell'attività apostolica Paolo ha anche superato, per sua stessa ammissione,

gli altri Apostoli (1 Cor. 15, 10). Petrus clave princeps, primus quoque dogmate Paulus (VENANZIO FORTUNATO, *Misc.* IX, 2, 35). Il passo di Gal. 2, 11: « Io mi opposi in faccia a lui » (Pietro), non è una contestazione del primato. Paolo rimprovera a Pietro la sua incoerente maniera di comportarsi, con la quale, proprio a motivo della sua alta autorità nella Chiesa, minacciava la libertà dalle osservanze giudaiche dei cristiani provenienti dal paganesimo, la libertà che tutti gli Apostoli avevano riconosciuto al Concilio di Gerusalemme.

§ 6. Il primato di giurisdizione dei Papi.

1. Continuità del primato.

Per disposizione di Cristo, Pietro deve avere perpetui successori nel primato su tutta la Chiesa. *De fide.*

Definizione del Concilio Vaticano I: Si quis dixerit, non esse ex ipsius Christi Domini institutione seu iure divino, ut beatus Petrus in primatu super universam Ecclesiam habeat perpetuos successores, A.S. = Chi afferma che non è per istituzione di Cristo in persona, ossia di diritto divino, che il beato Pietro abbia perpetui successori nel primato su tutta la Chiesa, sia scomunicato (D. 1825 [DS. 3058]).

Certo, nelle parole della promessa e del conferimento non è espresso esplicitamente che il primato deve continuare nei successori di Pietro, ma risulta come conseguenza dalla sua natura e dal suo fine. Il primato infatti è per sua natura un ufficio di governo della Chiesa avente per fine di assicurarne l'unità e la saldezza. Ma la Chiesa, per volontà del suo fondatore deve, onde portare la redenzione agli uomini di tutti i tempi, durare immutabilmente in perpetuo. Dunque anche il primato deve durare sempre. Ora Pietro era, come tutti gli altri

uomini votato alla morte (Gv. 21, 19); perciò il suo ufficio doveva passare ad altri. L'edificio della Chiesa non può sussistere senza il fondamento che la regga (Mt. 16, 18); il gregge di Cristo non può esistere senza pastore (Gv. 21, 17-15).

Già i Padri esprimono l'idea che Pietro continui a vivere ed a operare nei suoi successori. Il legato pontificio FILIPPO dichiarava al Concilio di Efeso (431): « Questi (Pietro) vive ed opera fino ad oggi e per sempre nei suoi successori » (D. 112, 1824 [DS. 3056]). PIETRO CRISOLOGO in una lettera ad Eutiche dice del vescovo di Roma: « Il beato Pietro, che continua a vivere e continua a presiedere sulla sua cattedra episcopale, offre a chi la cerca la vera fede » (in LEONE, *Ep.* 25, 2). LEONE MAGNO dichiarava il primato un'istituzione duratura: « Come sussiste per sempre ciò che Pietro ha creduto in Cristo, così sussiste per sempre quello che Cristo ha istituito in Pietro » (*Sermo* 3, 2).

2. I detentori del primato.

I successori di Pietro nel primato sono i vescovi romani. *De fide.*

Il Concilio Vaticano I definì sull'esempio dei Concilii ecumenici di Lione (1274) e di Firenze (1439): Si quis dixerit... Romanum Pontificem non esse beati Petri in eodem primatu successorem, A.S. = Chi afferma che il Romano Pontefice non è il successore del beato Pietro nel primato, sia scomunicato (D. 1825 [DS. 3058]; cfr. D. 466, 694 [DS. 861, 1307]).

Il dogma afferma soltanto che il vescovo di Roma è realmente titolare del primato. Non è definito invece in base a quale titolo giuridico il primato sia congiunto con la cattedra episcopale romana. La opinione più comune dei teologi è che tale unione non si rifaccia soltanto ad un dato storico di fatto, cioè che Pietro operò e morì come vescovo di Roma, ma su una disposizione positiva di Cristo o dello Spirito Santo,

e che perciò sia di *diritto divino*. Se l'unione fosse soltanto di diritto ecclesiastico sarebbe possibile una separazione tra il primato e la cattedra episcopale romana per opera del Papa o di un concilio ecumenico; ma se è di diritto divino, la separazione non è possibile. Anche quando il Papa risiedesse in un'altra città, come ai tempi di Avignone, resta tuttavia il vescovo di Roma, perchè successore di Pietro.

La dimora di Pietro in Roma è accennata in 1 Piet. 5, 13: « Vi saluta la Chiesa che è in Babilonia » (Babilonia è una denominazione simbolica di Roma), in CLEMENTE DI ROMA, che nomina gli Apostoli Pietro e Paolo insieme con le vittime della persecuzione neroniana (Cor. 6, 1), in IGNAZIO DI ANTIOCHIA che scrive ai cristiani di Roma: « Non vi darò ordini come Pietro e Paolo » (Rom. 4, 3). L'attività romana di Pietro è esplicitamente attestata dal vescovo Dionisio di Corinto circa il 170 (EUSEBIO, *Hist. eccl.* VI, 14, 6), da IRENEO DI LIONE (*Adv. haer.* III, 1, 1; 3, 2-3), dallo scrittore romano Gaio sotto il Pontefice Zefirino (EUSEBIO, *H. e.* II, 25, 6), da TERTULLIANO (*De praescr.* 36; *Adv. Marc.* IV, 5; *Scorp.* 15), da Clemente Alessandrino (EUSEBIO, *H. e.* VI, 14, 6). Dionisio, Gaio e Tertulliano fanno anche menzione del martirio di Pietro in Roma. Gaio sa indicare esattamente la località dove sono le tombe degli Apostoli: « Io vi posso indicare i trofei (segni di vittoria) degli Apostoli. Se tu vai al Vaticano o sulla via di Ostia, troveresti i trofei degli Apostoli che hanno fondato questa Chiesa » (*l. c.*). Gli scavi sotto la Basilica di S. Pietro hanno confermato l'esistenza, in quel luogo, del trofeo di cui parla Gaio. Nessun'altra località, eccetto Roma, ha mai preteso di possedere la tomba di Pietro.

La dottrina del primato dei vescovi romani è stata soggetta, come altre dottrine e istituzioni della Chiesa, ad un'evo-

luzione, per la quale i fondamenti evangelici sono stati chiariti e meglio sviluppati. Chiari accenni al primato dei vescovi di Roma ed al riconoscimento di esso da parte delle altre Chiese compaiono sin dalla fine del I secolo. CLEMENTE ROMANO manda, nel nome della Chiesa di Roma, una lettera alla comunità di Corinto, lettera pervasa del senso di responsabilità per l'intera Chiesa, e nella quale esorta con autorità i sediziosi ad assoggettarsi ai presbiteri ed a fare penitenza (c. 57). Tuttavia la lettera non contiene nè un vero insegnamento sul primato, cioè un richiamo esplicito alla preminenza della Chiesa di Roma, nè misure giuridiche. IGNAZIO DI ANTIOCHIA innalza, con la forma solenne del saluto a lei rivolto, la comunità di Roma al di sopra delle altre. In quel saluto due volte egli dice che essa ha la presidenza, termine questo che esprime rapporto di superiore ad inferiore (cfr. *Magn.* 61): « Che in Roma presiede (ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων) »; « presidente della carità (προκαθημένη τῆς ἀγάπης) ». IRENEO definisce la « Chiesa fondata in Roma dai gloriosi Apostoli Pietro e Paolo » come « la più grande, la più antica e la più conosciuta di tutte le Chiese », attribuendole esplicitamente la preminenza su tutte le altre. Se si vuole conoscere la vera fede è sufficiente individuare la dottrina di questa sola Chiesa, come è stata tramandata dalla successione dei suoi vescovi. « Poichè è con questa Chiesa a causa appunto dell'alta sua preminenza (propter po[ten]tiorem principalitatem), che deve stare d'accordo ogni Chiesa, vale a dire tutti i fedeli che sono nell'universo, ed è in essa (Chiesa romana = per mezzo della comunione con essa) che i fedeli di ogni paese hanno conservato la tradizione apostolica » (*Adv. haer.* III, 3, 2). Altri traducono: È con Roma che deve accordarsi ogni Chiesa in cui si è conservata la tradizione apostolica.

Verso la metà del II secolo venne a Roma il vescovo POLICARPO DI SMIRNE per trattare con il Pontefice Aniceto (154-165) sulla data della Pasqua (EUSEBIO, *H. e.* IV, 14, 1). Il vescovo POLICRATE DI EFESO trattò per la stessa questione con il Papa Vittore I (189, 198), che minacciava di scomunicare le comunità dell'Asia Minore perchè si attenevano alla pratica quartodecimana (*ivi* V, 24, 1-9). EGISIPPO venne a Roma, sotto Papa Aniceto, per conoscere la vera tradizione della fede (*ivi* IV, 22, 3).

TERTULLIANO riconosce l'autorità del magistero romano: « Se stai in Italia tu hai Roma da cui anche a noi (in Africa) viene l'autorità » (*De praescr.* 36). Da montanista dichiarò che il potere di sciogliere e di legare era un privilegio puramente personale dell'Apostolo Pietro (*De pud.* 21). CIPRIANO DI CARTAGINE attesta la preminenza della Chiesa romana definendola « madre e radice della Chiesa cattolica » (*Ep.* 48, 3), « locus Petri » (*Ep.* 55, 8), « cathedra Petri » e « ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est » (*Ep.* 59, 14). Il suo comportamento nella controversia del battesimo degli eretici mostra tuttavia che non era ancora giunto ad una chiara concezione del valore del primato. Papa STEFANO I, suo avversario nella detta controversia, affermava, secondo la testimonianza del vescovo Firmiliano di Cesarea, « di possedere la successione di Pietro, sul quale poggiano le fondamenta della Chiesa » (in CIPRIANO, *Ep.* 75, 17); egli minacciava di scomunicare i vescovi dell'Asia Minore (EUSEBIO, *H. e.* VII, 4, 5).

S. AMBROGIO dice: « Dove c'è Pietro, ivi è la Chiesa » (*Enarr. in Ps.* 40, 30). S. GEROLAMO scrive al Papa Damaso: « Io so che la Chiesa è fondata su questa roccia » cioè Pietro (*Ep.* 15, 2). S. AGOSTINO asserisce della Chiesa romana che in essa « semper apostolicae cathedrae viguit principatus » (*Ep.* 43, 3, 7). Papa LEONE I vuole che nella sua persona sia scorto e venerato colui « nel quale continua la cura di tutti i pastori con la protezione delle pecore che gli sono affidate » (*Sermo* 3, 4). Il Legato pontificio Filippo fece davanti al CONCILIO DI EFESO una chiara professione del primato del Papa, nel quale Pietro continua a vivere e giudicare (D. 112 [DS. 3056]). I Padri del CONCILIO DI CALCEDONIA (451) risposero alla lettera dogmatica di Leone I con l'acclamazione: « Pietro ha parlato per bocca di Leone ».

La *Scolastica* prova con la ragione il primato del Papa sopratutto dall'unità della Chiesa. S. TOMMASO nella *S.c.G.* IV, 76 sviluppa gli argomenti seguenti, che saranno ripetuti nelle trattazioni ecclesiologiche posteriori, per es. di Giacomo da Viterbo, Giovanni Quidort di Parigi e Giovanni di Napoli:

a) Poichè non vi è che una sola Chiesa, uno solo dev'essere il capo dell'intero popolo cristiano, così come un solo vescovo è il capo del popolo della diocesi.

b) Per conservare l'unità della fede è necessario che uno solo sia alla testa dell'intera Chiesa, il quale possa pronunciare

il suo giudizio decisivo sulle questioni concernenti la fede medesima.

c) Il fine dell'autorità, l'unione e la pace dei sudditi, si ottiene meglio col governo di un solo che di molti; quindi nel governo della Chiesa vi deve essere uno, che presieda a tutti.

d) La Chiesa militante è fatta a somiglianza della Chiesa trionfante. Come in questa c'è uno solo che presiede, anche in quella uno solo deve essere a capo di tutti i fedeli.

§ 7. La natura del primato del Papa.

1. Dogma.

Il Papa possiede il pieno e supremo potere giurisdizionale su tutta la Chiesa, non solo nelle cose di fede e di morale, ma anche in quelle concernenti la disciplina e il governo di essa. *De fide.*

Contro le diverse forme di *episcopalismo*, che limitavano il potere giurisdizionale del Papa a favore dei vescovi (teoria conciliare, gallicanesimo, febronianismo), il Concilio Vaticano I dichiarò: « Se qualcuno afferma che il Romano Pontefice ha soltanto ufficio di sorveglianza o di direzione, ma non pieno e supremo potere di giurisdizione su tutta la Chiesa, e non soltanto sulle cose che riguardano la fede ed i costumi, ma anche in quelle che riguardano la disciplina ed il governo della Chiesa diffusa su tutta la terra; oppure che egli ha soltanto le parti più importanti, ma non tutta la pienezza di questo potere supremo; oppure che questo suo potere non è ordinario ed immediato, tanto su tutte e singole le Chiese quanto su tutti e singoli i pastori e i fedeli, sia anatema » (D. 1831 [DS. 3064]; cfr. D. 1827 [DS. 3060]; CIC 218).

In base a questa dichiarazione il potere di primato del Papa è:

a) di vera *giurisdizione*, cioè un vero potere di governo e non soltanto una facoltà di sorveglianza o di direzione, come è per es. quella di un presidente di un partito politico, di una società o di una conferenza. Come potere di governo comprende in sè il pieno potere legislativo, giudiziario (giurisdizione contenziosa e volontaria) e coercitivo o penale. Da parte dei sudditi gli corrisponde il dovere della subordinazione e dell'ubbidienza.

b) *universale*, che si estende cioè personalmente su tutti e singoli i pastori (vescovi) e su tutti e singoli i fedeli dell'intera Chiesa. Dal punto di vista del suo oggetto si riferisce non soltanto alle cose della fede e della morale (ufficio di magistero), ma anche alla disciplina ed al governo della Chiesa (ufficio di comando).

c) *supremo* nella Chiesa, ossia non c'è alcun altro depositario di giurisdizione, il quale abbia una potestà maggiore od altrettanto grande. Il potere del Papa supera sia quello di ogni singolo vescovo sia quello di tutti gli altri vescovi insieme. La totalità dei vescovi (fuori del Papa) non è dunque superiore al Papa.

d) *pieno*, cioè il Papa possiede tutta la pienezza del potere giurisdizionale della Chiesa, non soltanto una parte maggiore degli altri vescovi presi singolarmente e collettivamente. Perciò il Papa può regolare da solo, e senza l'approvazione degli altri vescovi o dell'insieme della Chiesa, ogni cosa nell'ambito della giurisdizione ecclesiastica.

e) *ordinario*, cioè inerente, per disposizione divina, all'ufficio e non delegato da un titolare di una giurisdizione superiore. Può dunque essere esercitato in ogni occasione, e non solo in casi eccezionali, come quando un vescovo trasgredisce nella sua diocesi ai doveri di pastore (Febronio, Eybel) (D. 1500 [DS. 2592 ss.]).

f) veramente *episcopale*, cioè il Papa è « vescovo universale » dell'intera Chiesa com'è vescovo della sua diocesi di Roma (« episcopus Urbis et orbis »; Giacomo da Viterbo). Il potere papale comprende quindi, come quello episcopale, il potere legislativo, giudiziario e penale. Cfr. CIC 218, § 2 e 335.

g) *immediato*, cioè il Papa può esercitare il suo potere sui vescovi e sui fedeli dell'intera Chiesa senza bisogno di intermediari.

La prova biblica e patristica si ricava dai testi addotti nei §§ 5 e 6. Il Dogma che essi contengono in forma germinale è stato portato a piena maturazione dalla definizione del Concilio Vaticano I.

2. Conseguenze.

a) Dal supremo potere di governo del Papa deriva che egli ha il diritto, nell'esercizio del suo ufficio, di *comunicare liberamente* con tutti i vescovi e tutti i fedeli di tutta la Chiesa. Pertanto son condannate tutte le misure del potere civile intese a sottoporre al proprio controllo le comunicazioni ufficiali con la Sede Apostolica e a far dipendere dal proprio beneplacito la forza ed il valore dei decreti pontifici (Placet). Cfr. D. 1829 (DS. 3062).

b) Quale supremo *legislatore* della Chiesa, il Papa non è vincolato giuridicamente da decisioni e consuetudini ecclesiastiche, ma bensì dal diritto divino. Questo esige che il potere ecclesiastico, conformemente al suo fine, sia adoperato all'edificazione del Corpo mistico di Cristo, non alla distruzione (2 Cor. 10, 8). Il diritto divino è dunque una barriera efficace contro l'arbitrio. Il terzo articolo gallicano, che chiedeva una vasta limitazione dell'esercizio del potere del Papa, fu respinto (D. 1324 [DS. 2283]).

c) Come supremo *giudice* della Chiesa, il Papa ha il diritto di avocare al suo giudizio ogni causa giuridica ecclesiastica e di accettare appelli in tutte le controversie del medesimo genere. Egli stesso non viene giudicato da nessuno (CIC 1556: Prima Sedes a nemine iudicatur), poichè nessun giudice terreno è a lui superiore. Per il medesimo motivo non c'è appello ad alcuna istanza superiore contro il giudizio del Papa. La Chiesa respinge l'appello al Concilio ecumenico, perchè altrimenti questo verrebbe ad essere superiore al Papa. D. 1830; CIC 228, § 2. Cfr. D. 1323 (DS. 2282) (2° articolo gallicano).

§ 8. Il primato dottrinale o l'infallibilità del Papa.

1. Dogma.

Quando parla ex cathedra il Papa è infallibile. *De fide.*

Dopo che i Concilii unionistici di Costantinopoli (869-870), di Lione (1274) e di Firenze (1438-1445) avevano già proclamato il primato del magistero del Papa, che contiene oggettivamente in sè l'infallibilità, il Concilio Vaticano I ha definito: « Quando il Romano Pontefice parla ex cathedra, cioè quando definisce, colla suprema sua autorità Apostolica come pastore e maestro di tutti i Cristiani, che una dottrina riguardante la fede e i costumi dev'essere ricevuta da tutta la Chiesa, gode, in virtù dell'assistenza divina promessagli nella persona del beato Pietro, di quell'infallibilità, di cui volle il divino Redentore fornire la sua Chiesa nel determinare l'insegnamento circa la fede o i costumi; perciò tali definizioni del Romano Pontefice sono irreformabili di per se stesse, non per consenso della Chiesa » (D. 1839 [DS. 3074]. Cfr. D. 466, 694, 1833-1835 [DS. 861, 1307, 3066-3068]).

Per una giusta comprensione del dogma bisogna osservare quanto segue:

a) *Soggetto* dell'infallibilità è ogni Papa legittimo quale successore del principe degli Apostoli, Pietro; e solo il Papa, non altri a cui egli partecipi la sua autorità di maestro, per es. le Congregazioni romane.

b) *Oggetto* dell'infallibilità sono le dottrine di fede e di morale, sopratutto le rivelate, ma anche le non rivelate che sono intimamente connesse con quelle. Vedere § 13, 2.

c) *Condizione* dell'infallibilità è che il Papa parli ex cathedra. Si richiede a questo riguardo: 1) che parli come pastore e maestro di tutti i fedeli esercitando la sua suprema autorità apostolica. Quando parla come teologo privato o come vescovo della sua diocesi non è infallibile; 2) che abbia l'intenzione di decidere definitivamente una dottrina di fede o di morale in modo che questa sia ricevuta da tutti i fedeli. Senza questa intenzione, che deve chiaramente risultare dalla formulazione o dalle circostanze, non vi è definizione ex cathedra. Gli insegnamenti delle encicliche per la massima parte non sono definizioni ex cathedra.

d) *Causa* dell'infallibilità è l'assistenza soprannaturale dello Spirito Santo, che preserva il supremo maestro della Chiesa dall'errore. Quest'assistenza va distinta dalla rivelazione, che è la comunicazione di verità da parte di Dio, e dall'ispirazione che è un intervento positivo di Dio sull'agiografo per cui Dio stesso è autore della Scrittura e perciò questa è parola divina. Lo Spirito Santo preserva chi esercita il supremo magistero da una decisione errata (assistenza negativa) e lo conduce, quando e per quanto è necessario, mediante grazie interiori ed esteriori, alla retta conoscenza e proposizione della verità (assistenza positiva). L'assistenza divina non esime però il soggetto del magistero infallibile dal dovere di ricercare la verità con mezzi naturali, particolarmente mediante lo studio delle fonti della rivelazione. Cfr. D. 1836 (DS. 3069 s.).

e) *Conseguenza* dell'infallibilità è che le decisioni ex cathedra dei Papi sono irreformabili « di per se stesse », cioè senza intervento di altra autorità, non a motivo dell'approvazione o consenso dell'intera Chiesa, come pretendevano i gallicani (D. 1325 [DS. 2284]: 4° articolo gallicano).

2. Prove della Scrittura e della Tradizione.

a) Cristo ha costituito Pietro *fondamento* della sua Chiesa, cioè garante dell'unità e della solidità incrollabile di essa, e le ha promesso un'imperitura continuità (Mt. 16, 18). L'unità e la solidità della Chiesa non è però possibile senza la retta fede. Per questo motivo

Pietro è anche il supremo maestro di fede della Chiesa. Come tale, nelle proclamazioni di fede dev'essere infallibile nella propria persona e nei suoi successori, poichè la Chiesa deve continuare ad esistere, così come venne fondata da Cristo, per tutti i tempi. Inoltre Cristo ha conferito a Pietro (e ai suoi successori) un ampio *potere di sciogliere e di legare*. Poichè nell'uso rabbinico per legare e per sciogliere s'intende anche l'autentica dichiarazione della legge, nel detto potere è pure contenuto quello di dichiarare in modo autentico la legge del Nuovo Testamento, il Vangelo. Dio nel cielo approverà il giudizio di Pietro. Ciò presuppone che egli, quale supremo maestro di fede, rimanga immune dall'errore.

Cristo ha stabilito Pietro (e i suoi successori) quale *supremo pastore* dell'intero suo gregge (Gv. 21, 15-17). Ufficio del supremo pastore è ammaestrare nella verità cristiana e proteggere dall'errore. Ora non potrebbe adempiere tale ufficio se egli stesso fosse soggetto all'errore nell'esercizio del suo supremo magistero.

Cristo ha pregato perchè non venisse meno la fede di Pietro e gli ha dato l'incarico di *confermare* in essa *i suoi fratelli*. Lc. 22, 31-22: « Simone, Simone, ecco Satana vi ha ricercato per vagliarvi come il grano; ma io ho pregato per te, affinchè non venga meno la tua fede, e tu una volta ravveduto, conferma i tuoi fratelli! ». Il motivo per cui Gesù pregò in modo particolare per Pietro sta nel fatto che questi, dopo la propria conversione, doveva conferire agli altri discepoli fermezza nella fede, il che indica chiaramente la sua posizione di capo degli Apostoli. La posizione predominante di Pietro nella primitiva comunità cristiana mostra che egli adempiva l'incarico del Signore. Se la parola

è rivolta innanzi tutto a Pietro personalmente, la si deve riferire, conforme a Matteo 16, 18 s., anche a coloro nei quali Pietro continua a vivere come capo della Chiesa; infatti la minaccia alla fede, che incombe in ogni epoca, fa sì che il rafforzamento in essa sia sempre un compito impellente del capo della Chiesa. E per un efficace adempimento di un tale compito si richiede l'infallibilità in materia di fede e di costumi.

b) I *Padri* non parlano ancora esplicitamente dell'infallibilità del Papa, ma attestano la decisiva autorità dottrinale della Chiesa romana e del suo Vescovo. IGNAZIO DI ANTIOCHIA riconosce che i cristiani di Roma «sono puri da ogni estranea macchia», cioè da ogni errore (*Rom.*, inizio). E riferendosi alla lettera di Clemente, dice: «Voi ammaestrate altri» (*Rom.* 3, 1). Diversamente dalle altre lettere, in quella ai Romani egli desiste dall'ammaestrarli e dal porli in guardia dall'errore. IRENEO DI LIONE riconosce la fede della Chiesa romana come norma per la Chiesa tutta: «Con questa Chiesa, a causa dell'alta sua preminenza, deve stare d'accordo ogni Chiesa... In essa si è conservata la tradizione apostolica» (*Adv. haer.* III, 3, 2). L'immunità dall'errore nella fede, propria della Chiesa romana presuppone l'infallibilità del suo maestro, il vescovo. CIPRIANO definisce la Chiesa romana la «cathedra Petri», «la Chiesa principale da cui è scaturita l'unità del sacerdozio», e ne magnifica la purità della fede. Egli dice dei suoi avversari che si affaticavano per ottenere l'approvazione della Chiesa romana: «Essi non pensano che devono trattare con i Romani, la cui fede fu lodata dalla gloriosa testimonianza dell'Apostolo (Rom. 1, 8) e presso i quali non può trovare alcun accesso l'errore» (*Ep.* 59, 14). GEROLAMO, richiedendo al Papa Damaso una decisione a proposito di una questione dibattuta in Oriente, scrive: «Solo presso di voi si conserva inalterata l'eredità dei Padri!» (*Ep.* 15, 1). AGOSTINO ritiene decisivo il giudizio del Papa Innocenzo I nella controversia pelagiana: «Su questo argomento furono già inviati gli atti di due Concilii alla Sede Apostolica, di cui abbiamo già pure ricevuti i responsi. La causa è finita (causa finita est). Possa così aver fine l'errore!» (*Sermo* 131, 10, 10). PIETRO CRISOLOGO ingiunge ad Eutiche di sottomettersi al

giudizio del vescovo di Roma: « Poichè il beato Pietro, che continua a vivere e a presiedere sulla sua cattedra episcopale, offre a chi la cerca la vera fede » (in LEONE I, *Ep.* 25, 2).

Il primato dottrinale del Papa emerse, in pratica, sin dall'antichità nella *condanna di dottrine eretiche.* Vittore I o Zefirino condannò il montanismo, Callisto I scomunicò Sabellio, Stefano I respinse la ripetizione del battesimo agli eretici, Dionisio scrisse contro le idee subordinazianiste del vescovo Dionigi di Alessandria, Cornelio condannò il novazianismo, Innocenzo I il pelagianesimo, Celestino I il nestorianesimo, Leone I il monofisismo, Agatone il monotelismo. Altre testimonianze in favore del primato dottrinale del Papa sono le *regole di fede*, che parecchi pontefici imposero agli eretici ed agli scismatici che ritornavano alla Chiesa. In particolare risalto è da porre la regola del Papa Ormisda (519) la quale, richiamandosi al passo di Mt. 16, 18 s., contiene un riconoscimento esplicito dell'infallibilità del magistero del Papa: « La sede apostolica conserva immune da errori la religione cattolica » (D. 171). Cfr. D. 343, 357, 570 q.

I teologi dell'alta Scolastica sono concordi nell'insegnare l'infallibilità del Papa. Secondo S. TOMMASO è proprio del potere dell'ufficio papale « dirimere in modo definitivo le questioni di fede, di modo che tutti vi si possano attenere con incrollabile certezza ». Egli prova questa dottrina dal punto di vista positivo con Lc. 22, 31 s., e dal punto di vista speculativo con il principio che, secondo 1 Cor. 1, 10, nella Chiesa ci dev'essere un'unica fede. Tale unità non potrebbe però essere raggiunta se colui che è a capo di tutta la Chiesa non potesse decidere in modo definitivo circa le controversie dottrinali. *S. th.* II-II, 1, 10. Cfr. *S. th.* II-II, 11, 2 ad 3; *S.c.G.* IV, 76.

Conciliarismo. Nel secolo XIV, in seguito ai turbamenti politico-ecclesiastici, il prestigio del Papato scadde sensibilmente. Questo stato di cose influì fatalmente sulla dottrina del primato papale. *Guglielmo di Ockam*, con la sua lotta contro Giovanni XXII, cominciò a scuotere l'istituzione divina del primato. *Marsilio da Padova* e *Giovanni di Jandun* la negarono direttamente, dichiarando che il primato del Papa è solo di onore e riconoscendo al Concilio ecumenico il supremo potere legislativo e di magistero. All'epoca del grande scisma d'Occidente (1378-1417) parecchi eminenti teologi

quali Enrico di Langenstein, Corrado di Gelnhausen, Pietro d'Ailly, Giovanni Gerson, videro nella dottrina della superiorità del Concilio ecumenico sul Papa (teoria conciliare) l'unico mezzo per colmare il solco che divideva la Chiesa. Si diffuse la concezione che la Chiesa è sì immune da errori, ma in generale, mentre la Chiesa romana può errare e cadere in eresia e scismi. I Concilii di Costanza (4ª e 5ª sessione) e di Basilea (2ª sessione) si dichiararono per la superiorità del Concilio sul Papa. Tali decisioni non furono però approvate da Roma e quindi non ebbero forza giuridica (D. 657, n. 2 [DS. 1247]). L'idea conciliare continuò a sopravvivere per secoli nel gallicanesimo (D. 1323 e 1325 [DS. 2282 e 2284]: 2° e 4° articolo gallicano).

§ 9. I vescovi.

1. Natura del potere pastorale dei vescovi.

Per diritto divino i vescovi hanno sui loro sudditi un potere pastorale proprio, ordinario e immediato. *Sent. certa.*

Il Concilio Vaticano II ha dichiarato: « I vescovi reggono le Chiese particolari a loro affidate come vicari e legati di Cristo... La potestà, che personalmente esercitano in nome di Cristo, è propria, ordinaria e immediata, quantunque il suo esercizio sia in definitiva regolato dalla suprema autorità della Chiesa e, entro certi limiti, in vista dell'utilità della Chiesa o dei fedeli, possa essere circoscritto... Ad essi è pienamente affidato l'ufficio pastorale, nè devono essere considerati vicari dei Romani Pontefici, perchè sono rivestiti di autorità propria e con tutta verità sono detti sovrintendenti dei popoli che governano » (*De Ecclesia*, n. 27). Cfr. D. 1828 (DS. 3061) (Vat. I); CIC 329, § 1; 334, § 1.

Secondo queste dichiarazioni il potere pastorale dei vescovi è:

a) *ordinario*, cioè unito all'ufficio;

b) *proprio*, non vicario;

c) *immediato*, non comunicato da un'istanza intermedia. Perciò i vescovi non sono legati o vicari del Papa, bensì pastori indipendenti del loro gregge, anche se subordinati al papa;

d) *istituito da Dio*. In base ad una disposizione divina, sia per mandato di Cristo, sia per impulso dello Spirito Santo (Atti 20, 28), gli Apostoli hanno trasmesso il loro ufficio pastorale ai vescovi. Questi sono perciò i successori degli Apostoli, non nel senso che un singolo vescovo sia successore di un singolo Apostolo, ma nel senso che succedono collettivamente al collegio apostolico;

e) *vero* potere pastorale, perchè abbraccia tutti i poteri che rientrano nell'esercizio del potere pastorale: il potere di insegnare ed il potere di governare in senso stretto, cioè il potere legislativo, giudiziario e penale (CIC 335, § 1);

f) *limitato* per il luogo e per l'oggetto, perchè si estende solo ad un determinato territorio particolare della Chiesa ed è soggetto a certe limitazioni da parte del potere superiore del Papa (CIC 220). — Cfr. la « Dichiarazione collettiva dell'episcopato tedesco » del 1875, approvata da Pio IX (DS. 3112-3117).

2. Collegialità dell'episcopato.

I vescovi in quanto successori degli Apostoli formano assieme un collegio, il cui capo è il Papa in quanto successore di Pietro. *Sent. certa.*

Il Concilio Vaticano II ha dichiarato: « Come san Pietro e gli Apostoli costituiscono, per volontà del Signore, un unico collegio apostolico, in pari modo il romano pontefice, successore di Pietro, e i vescovi, successori degli Apostoli, sono uniti fra loro... L'ordine dei vescovi, il quale succede al collegio degli Apostoli nel magistero e nel regime pastorale, nel quale, anzi, si per-

petua il corpo apostolico, insieme col suo capo il romano pontefice, e mai senza questo capo, è pure soggetto di suprema e piena potestà su tutta la Chiesa, sebbene questa potestà non possa essere esercitata se non consenziente il romano pontefice » (*De Ecclesia*, n. 22).

Il concetto di « collegio », secondo la « Nota esplicativa previa » (n. 1), non dev'essere inteso nel senso strettamente giuridico di un gruppo di eguali, i quali abbiano demandata la loro potestà al loro preside, ma nel senso di un gruppo stabile (coetus stabilis, corpus, ordo), la cui struttura e autorità dev'essere dedotta dalla rivelazione.

Gli Apostoli formano tra loro un gruppo di persone ben circoscritto, « I Dodici » (Mt. 20, 17; 26, 14. 17 par.; Gv. 6, 71 [Volg. 72]; 20, 24; Atti 6, 2; 1 Cor. 15, 5). Cristo conferì ad essi tutti il potere di legare e di sciogliere (Mt. 18, 18), trasmise loro la sua missione (Gv. 20, 21-23), diede loro l'incarico di ammaestrare e battezzare tutte le genti (Mt. 28, 19 s.; Mc. 16, 15; Atti 1, 8) e promise loro la sua assistenza fino alla fine del mondo (Mt. 28, 20). Al posto di Giuda fu assunto nel collegio apostolico Mattia, designato dal Signore mediante sorteggio (Atti 1, 26). Gli Apostoli dirigono assieme la comunità primitiva di Gerusalemme e si radunano con i presbiteri nel concilio apostolico (Atti 15, 6 ss.). Secondo Apoc. 21, 14 i dodici Apostoli sono « le pietre fondamentali » della Chiesa di Cristo. Ignazio di Antiochia parla della « assemblea consultiva (synedrion) degli Apostoli » (*Magn.* 6, 1).

La tradizione attesta il carattere collegiale dell'episcopato per mezzo dei rapporti amichevoli dei vescovi tra loro e col romano pontefice e per mezzo del loro incontrarsi per consultazioni in concilii particolari ed ecumenici.

3. Conferimento del potere episcopale.

La consacrazione episcopale assieme al potere di santificare conferisce anche il potere di insegnare e di governare. *Sent. certa.*

Il Concilio Vaticano II ha dichiarato: « La consacrazione episcopale conferisce pure, coll'ufficio di santifi-

care, gli uffici di insegnare e governare, i quali però, per loro natura, non possono essere esercitati se non nella comunione gerarchica col capo e colle membra del collegio » (*De Ecclesia*, n. 21). « Uno è costituito membro del corpo episcopale in virtù della consacrazione sacramentale e mediante la comunione gerarchica col capo del collegio e con le membra » (*ibid.*, n. 22).

La motivazione risulta dalla tradizione liturgica della Chiesa d'Oriente e d'Occidente. Nelle preghiere della consacrazione episcopale non viene impetrata la grazia di Dio soltanto per l'esercizio dell'ufficio sacerdotale, ma anche dell'ufficio dottrinale e pastorale. Cfr. *Sacramentarium Leonianum:* tribuas eis cathedram episcopalem ad regendam Ecclesiam tuam et plebem universam (ed. C. MOHLBERG 120).

Secondo la « Nota esplicativa previa » (n. 2) nella consacrazione episcopale viene conferita una partecipazione ontologica agli uffici di Cristo. Per indicarlo, nella costituzione fu scelto il termine « ufficio » (munus) e non « potestà » (potestas), perchè quest'ultimo potrebbe essere inteso di potestà libera all'esercizio. Ma perchè si abbia tale libera potestà deve accedere la canonica o giuridica determinazione da parte dell'autorità gerarchica. Questa determinazione può consistere nella concessione di un particolare ufficio o nell'assegnazione dei sudditi, ed è concessa secondo le norme approvate dalla suprema autorità. I documenti dei recenti romani pontefici circa la giurisdizione dei vescovi si devono interpretare di questa necessaria determinazione, ad es. una dichiarazione di PIO XII nell'Enc. *Mystici Corporis* (1943), secondo la quale « i vescovi hanno un potere ordinario di giurisdizione, che è stato loro conferito direttamente dal papa » (D. 2287 [DS. 3804]).

CAPITOLO TERZO

Le forze interiori plasmatrici della Chiesa.

§ 10. Cristo e la Chiesa.

Come dichiara Pio XII nell'enciclica *Mystici corporis*, Cristo è fondatore, capo, sostenitore e salvatore del suo Corpo mistico, la Chiesa. Noi qui seguiamo l'esposizione dell'enciclica.

1. Fondatore della Chiesa.

Cristo ha fondato la Chiesa. *De fide.*

Pio XII scrive: « Il divino Redentore iniziò la costruzione del mistico tempio della Chiesa, quando predicando espose i suoi comandamenti; lo ultimò quando, crocifisso, fu glorificato; lo manifestò e promulgò quando mandò in modo visibile lo Spirito paraclito sui discepoli » (*AAS* 35, 1943, p. 204). Cfr. D. 1821, 2145 (DS. 3050, 3540); Vat. II, Cost. *Lumen gentium*, n. 3-5; Decr. *Ad gentes*, n. 3-5.

a) Gesù durante il suo insegnamento pubblico gettò le *basi* della Chiesa, scegliendo gli Apostoli e mandandoli, come egli stesso era stato mandato dal Padre, stabilendo Pietro come loro capo supremo e come suo rappresentante sulla terra, e comunicando loro le sue rivelazioni e i suoi mezzi di grazia. Vedi §§ 2 e 5.

b) Sulla croce Gesù Cristo *completò* la edificazione della Chiesa. La vecchia Alleanza cessava e prendeva inizio la nuova fondata sul sangue di Cristo. I Padri ed i teologi vedono nel sangue e nell'acqua sgorganti dal fianco lacerato di Gesù una immagine della nascita della Chiesa. Come Eva, la madre dei viventi, uscì dal fianco di Adamo dormiente, così la Chiesa, la seconda Eva, la madre dei viventi mediante la grazia, uscì dal fianco del secondo Adamo assopito sulla

croce. Acqua e sangue sono i simboli dei due principali sacramenti, il battesimo e l'Eucarestia, che sono due elementi essenziali della Chiesa e perciò rappresentano la Chiesa stessa. Questo simbolismo, che risale già ad Agostino, ebbe conferma autorevole dal Concilio di Vienne (D. 480 [DS. 901]). Cfr. AGOSTINO, *In Ioan.* tr. 9, 10; tr. 120, 2; *Enarr. in Ps.* 40, 10; *S. th.* I, 92, 3; III, 64, 2 ad 3.

c) Nel giorno di Pentecoste, Cristo glorificato fortificò la Chiesa con la forza dello Spirito Santo e, con la discesa del medesimo, la *manifestò*, come egli stesso, all'inizio del suo insegnamento pubblico, era stato manifestato ed introdotto nel suo ministero messianico dallo stesso Spirito, sceso su di lui in forma visibile.

2. Capo della Chiesa.

Cristo è il capo della Chiesa. *De fide.*

BONIFACIO VIII dichiarò nella Bolla *Unam sanctam* (1302): « La Chiesa rappresenta un unico Corpo mistico, il cui capo è Cristo » (D. 468 [DS. 870]). Il Concilio di Trento insegna: « Cristo Gesù infonde continuamente energia (grazia) nel giustificato, come il capo nelle membra e la vite nei tralci » (D. 809 [DS. 1546]).

Paolo attesta: « Egli (Cristo) è il capo del corpo, (ossia) della Chiesa » (Col. 1, 18; cfr. Ef. 5, 23). « Egli è il capo. Da lui tutto il corpo è riconnesso e compaginato » (Ef. 4, 15-16; cfr. Col. 2, 19). Secondo questi passi la posizione di Cristo rispetto ai suoi discepoli è uguale a quella del capo rispetto agli altri membri del corpo.

PIO XII, seguendo la dottrina di S. Tommaso (*S. th.* III, 8, 1; *De verit.* 29, 4), spiega che Cristo è capo per motivo di preminenza, di governo della Chiesa, di similitudine di natura con gli uomini, di pienezza di grazia, di influsso:

a) Come il capo tiene nel corpo il posto più eminente, così Cristo, come Uomo-Dio occupa nell'umanità una specialissima posizione di *preminenza*. Egli, infatti come Dio è il primogenito di tutta la creazione (Col. 1, 15), come uomo

il primogenito dai morti (Col. 1, 18), come Uomo-Dio l'unico mediatore tra Dio e gli uomini (1 Tim. 2, 5). La ragione intima e più profonda della sua preminenza è l'unione ipostatica.

b) Come il capo, quale membro dotato di qualità preminenti, guida le altre membra del corpo, così Cristo *regge e governa* l'intera comunità cristiana: in modo visibile e straordinario, la illumina e la corrobora operando immediatamente sullo spirito e sul cuore degli uomini, specialmente dei reggitori della Chiesa; in modo visibile e ordinario, mediante la gerarchia ecclesiastica da lui istituita.

c) Come il capo possiede la stessa natura delle altre membra del corpo, così Cristo incarnandosi ha assunto la stessa *natura umana* che possediamo noi, soggetta a fragilità, a dolori, alla morte, ed è divenuto così nostro fratello. Il Figlio di Dio si è fatto uomo per farci partecipi, noi suoi fratelli secondo la carne, della natura divina (2 Piet. 1, 4).

d) Come il capo è la sede di tutti i sensi, mentre le altre membra posseggono solo quello del tatto, così Cristo (come uomo) possiede a causa dell'unione ipostatica, *la pienezza di tutti i doni soprannaturali*. Gv. 1, 14: « Pieno di grazia e verità ». In lui abita lo Spirito Santo con tale pienezza di grazia da non potersene concepire maggiore (Gv. 3, 34). A lui è stato conferito ogni potere su ogni carne (Gv. 17, 2). In lui sono tutti i tesori della sapienza e della scienza (Col. 2, 3), anche la conoscenza propria della visione divina.

e) Come dal capo si diramano i nervi alle singole membra del corpo, e danno loro facoltà di sentire e di muoversi, così da Cristo, il capo, fluisce continuamente la grazia nei membri del suo Corpo mistico, per cui essi vengono illuminati soprannaturalmente e santificati. Egli come Dio è la causa principale e come uomo causa strumentale della grazia. Gv. 1, 16: « Sì, dalla pienezza di lui noi tutti abbiamo ricevuto, e grazia su grazia ». Egli determina per ogni singolo la misura della grazia (Ef. 4, 7). Egli infonde la luce della fede (Ebr. 12, 2: « autore della fede ») e dona principalmente ai Pastori e Dottori i doni della scienza, dell'intelletto e della sapienza, presiede e guida i Concilii. Egli dà la forza soprannaturale per compiere atti che conducano alla salvezza (Gv. 15, 5: « Senza di me non potete far nulla ») e concede, sopratutto ai membri più eminenti del Corpo mistico, i doni del consiglio, della

fortezza, del timor di Dio e della pietà, nutre i redenti con il suo sangue e la sua carne (Gv. 6, 56), aumenta la grazia e concede la gloria per l'anima ed il corpo (Gv. 6, 55).

3. Sostenitore della Chiesa.

« Il nostro salvatore sostenta egli stesso con forza divina la società da lui fondata, la Chiesa» (Pio XII).

L'unione di Cristo con la Chiesa è così intima e stabile da costituire, insieme, come un'*unica persona mistica* (quasi una persona mystica; *S. th.* III, 48, 2 ad 1). Cristo si identifica formalmente con la Chiesa e i suoi membri, quando parla come giudice universale: « Io ero affamato, e voi mi avete dato da mangiare; io ero assetato e voi mi avete dato da bere » (Mt. 25, 35) o quando parla a Saulo dall'alto dei cieli: «Saulo, Saulo perchè mi perseguiti?» (Atti 9, 4). Seguendo questo modo di parlare, Paolo chiama la Chiesa semplicemente Cristo. 1 Cor. 12, 12: « Come il corpo è un solo ed ha molte membra, mentre tutte le membra del corpo, essendo molte, sono un solo corpo, così anche il Cristo ».

Dice AGOSTINO: « Cristo (= la Chiesa) predica Cristo, il corpo predica il suo capo ed il capo protegge il suo corpo » (*Sermo* 354, 1). Il battezzato, secondo Agostino, è divenuto non soltanto cristiano, ma anche Cristo: « Rallegriamoci e ringraziamo Dio perchè siamo divenuti non soltanto cristiani, ma Cristo... Stupitevi, siamo divenuti Cristo; che se egli è il capo e noi le membra, egli e noi siamo l'intero corpo » (*In Ioan.* tr. 21, 8). Il capo ed il corpo formano « il Cristo totale » (*In 1 ep. Ioan.* tr. 1, 2; *De unit. eccl.* 4, 7).

La ragione dell'intima unione di Cristo con la Chiesa in un'unica persona mistica sta, da un lato, nel fatto che Cristo ha trasmesso la sua missione agli Apostoli e ai loro successori, dal che segue che è lui che per loro mezzo battezza, insegna, governa, scioglie e lega, offre e sacrifica; dall'altro lato, nel fatto che Cristo fa partecipe la Chiesa della sua vita sopranna-

turale, in quanto ne compenetra con la sua potenza divina l'intero corpo e nutre e mantiene i singoli membri secondo la posizione che hanno nel corpo, proprio come la vite nutre e fa fruttificare i tralci a lei uniti (Gv. 15, 1-8).

4. Salvatore della Chiesa.

« Cristo è il divino salvatore del corpo, della Chiesa » (Pio XII).

Paolo insegna: « Cristo è il capo della Chiesa, egli salvatore del corpo di lei » (Ef. 5, 23). Quantunque egli, « il salvatore del mondo » (Gv. 4, 42), sia « il salvatore di tutti gli uomini » (1 Tim. 4, 10), tuttavia lo è « specialmente dei fedeli » (1 Tim. 4, 10), che formano la Chiesa, « acquistata con il suo proprio sangue » (Atti 20, 28). Poichè non l'ha solo salvata oggettivamente, quando sulla croce rese per lei soddisfazione vicaria e meritò la grazia, ma anche soggettivamente, liberandola dal peccato e santificandola mediante la comunicazione della grazia redentrice guadagnata sulla croce. Egli continua nella sua gloria celeste, mediante la sua intercessione, e senza posa, quello che ha cominciato sulla croce. Cfr. Rom. 8, 34; Ebr. 7, 25; 9, 24.

§ 11. Lo Spirito Santo e la Chiesa.

1. Anima della Chiesa.

Lo Spirito Santo è l'anima della Chiesa. *Sent. communis.*

Nell'Enciclica *Divinum illud* (1897) LEONE XIII dichiarò: « Basti affermare che se Cristo è il capo della Chiesa, lo *Spirito Santo ne è l'anima*». PIO XII rinvigorì questa dottrina nell'enciclica *Mystici corporis* (D. 2289

[DS. 3813]). Essa afferma che lo Spirito Santo costituisce il principio dell'essere e della vita della Chiesa come l'anima nel corpo. È lo Spirito Santo che congiunge i membri della Chiesa tra di loro e con Cristo, il capo, essendo tutto nel capo e tutto nelle membra del Corpo mistico. È lo Spirito Santo che sostiene, con la sua assistenza, la gerarchia ecclesiastica nell'attività di insegnare, governare e santificare. È lo Spirito Santo che stimola ed accompagna con la sua grazia ogni azione salutare delle membra del Corpo mistico. Tutta la vita e la crescita del Corpo mistico proviene da questo principio divino che vi inabita. Cfr. Vat. II, Cost. *Lumen gentium*, n. 4; 7, 7; Decr. *Ad Gentes*, n. 4.

Questa dottrina ha il fondamento biblico nelle numerose espressioni della Scrittura concernenti l'azione intima e segreta dello Spirito Santo nella Chiesa: egli rimane, in luogo di Gesù, sempre presso i suoi discepoli (Gv. 14, 16); abita in essi come in un tempio (1 Cor. 3, 16; 6, 19); li riunisce tutti in un solo corpo (1 Cor. 12, 13); insegna loro tutto e rammenta loro l'insegnamento di Gesù (Gv. 14, 26; 1 Gv. 2, 27); rende testimonianza a Gesù (Gv. 15, 26); li guida per tutta intera la verità (Gv. 16, 13); parla in loro se vengono chiamati in giudizio (Mt. 10, 20); opera in loro quando professano che Gesù è il Signore (1 Cor. 12, 3); li aiuta a conservare il patrimonio della fede loro affidato (2 Tim. 1, 14); dona i carismi e li impartisce a ciascuno come vuole (1 Cor. 12, 11); rende il cristiano una dimora di Dio (Ef. 2, 22); opera la remissione dei peccati (Gv. 20, 22), la rinascita (Gv. 3, 5), la rinnovazione spirituale (Tit. 3, 5); dona la figliolanza divina (Rom. 8, 15); infonde l'amore di Dio nei cuori dei fedeli (Rom. 5, 5); produce tutte le virtù cristiane (Gal. 5, 22);

stabilisce i capi della Chiesa (Atti 20, 28); li guida nella loro attività di ministero (Atti 15, 28); si prende la nostra debolezza e si presenta per noi davanti al Padre (Rom. 8, 26); da lui sostenuti gridiamo: « Abba, Padre » (Rom. 8, 15; Gal. 4, 6).

I Padri testimoniano l'intima unione dello Spirito Santo con la Chiesa. IRENEO dice: « Dove c'è la Chiesa, ivi c'è anche lo Spirito di Dio; e dove c'è lo Spirito di Dio, ivi è la Chiesa e ogni grazia » (*Adv. haer.* III, 24, 1). AGOSTINO equipara l'azione dello Spirito Santo nella Chiesa a quella dell'anima nel corpo: « Ciò che è l'anima per il corpo umano, lo è lo Spirito Santo per il corpo di Cristo, cioè la Chiesa. Lo Spirito Santo fa in tutta la Chiesa ciò che fa l'anima in tutte le membra di un medesimo corpo ». Come l'anima dà vita ad ogni membro del corpo e dà a ciascuno di compiere la sua funzione particolare, così lo Spirito Santo anima con la sua grazia ogni membro della Chiesa e ad ognuno conferisce una particolare attività in servizio del tutto. In uno opera miracoli, in un altro annuncia la verità, in alcuni conserva la verginità, in altri la castità coniugale, negli uni opera una cosa, negli altri un'altra. Come l'anima non è più nel membro staccato dal corpo, così anche lo Spirito Santo non vivifica più il membro separatosi dal corpo della Chiesa (*Sermo* 267, 4, 4).

La *Scolastica* ha accolto le idee di Agostino. Così ad es. S. TOMMASO nella spiegazione del Simbolo Apostolico (a. 9). Con un'altra immagine egli chiama lo Spirito Santo il *cuore della Chiesa* (cor Ecclesiae), conformemente alla concezione aristotelica del cuore organo centrale, da cui fluiscono nel corpo tutte le forze vitali. Analogamente lo Spirito Santo è il principio universale, da cui promana il flusso di tutte le forze vitali soprannaturali, cioè tutte le grazie, nella Chiesa, tanto nel capo (Cristo secondo la sua umanità) quanto nelle membra. Come il cuore e la sua attività sono invisibili all'occhio, così anche lo Spirito Santo e la sua attività animatrice e unificatrice sono nella Chiesa invisibili. Perciò lo Spirito Santo vien giustamente paragonato con il cuore, mentre Cristo, tenendo conto della sua natura umana sensibile, è più convenientemente paragonato con il capo (*S. th.* III, 8, 1 ad 3). Parlando senza immagini del rapporto tra Spirito Santo e

Chiesa, S. Tommaso dice che lo Spirito Santo unisce, vivifica, insegna, santifica la Chiesa, inabita in essa, comunica i beni di uno all'altro. Cfr. *S. th.* II-II, 1, 9 ad 5; III, 8, 1 ad 3; III, 68, 9 ad 2; *In* 1 *Cor.* c. 12, lect. 2.

2. Corpo ed anima della Chiesa.

Se lo Spirito Santo è l'anima della Chiesa, la comunità visibile dei fedeli giuridicamente organizzata ne è il corpo. L'uno e l'altra insieme formano un tutto organico, proprio come l'anima ed il corpo nell'uomo. 1 Cor. 12, 13: « In *un solo* Spirito noi tutti fummo battezzati per *un solo* corpo ». Ne consegue che colui che si trova, per sua colpa, fuori della Chiesa, non può partecipare dello Spirito Santo e della vita di grazia che da lui promana. Dice AGOSTINO: « Dello Spirito di Cristo vive solo il corpo di Cristo... Vuoi dunque vivere dello Spirito di Cristo? Sii nel corpo di Cristo! » (*In Ioan.* tr. 26, 13). « Lo Spirito non vivifica un membro separato » (*Sermo* 267, 4, 4). D'altro canto, per il fatto che Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi, consegue che chi, per ignoranza invincibile, non conosce la vera Chiesa di Cristo, può ricevere, anche fuori del corpo di lei, lo Spirito Santo e la vita soprannaturale da lui prodotta, purchè abbia almeno il desiderio implicito di appartenervi; allo stesso modo che colui, il quale desidera almeno implicitamente il battesimo, può conseguire la grazia battesimale. Cfr. D. 1647, 1677 (DS. 286 s.). Vedi § 20.

CAPITOLO QUARTO

Le proprietà della Chiesa.

§ 12. La indefettibilità della Chiesa.

L'indefettibilità della Chiesa esprime tanto la sua indistruttibilità, cioè la durata continua fino alla fine del mondo, quanto l'immutabilità essenziale della sua dottrina, della sua costituzione e del suo culto. Non esclude però la scomparsa di Chiese singole e il mutamento accidentale.

La Chiesa è indefettibile, cioè permane sino alla fine del mondo quale istituzione di salvezza fondata da Cristo. *Sent. certa.*

Il Concilio Vaticano I riconosce alla Chiesa « stabilità invitta » (invicta stabilitas; D. 1794 [DS. 3013]) e dice che « fondata su una roccia durerà sino alla fine del mondo » (ad finem saeculorum usque firma stabit; D. 1824 [DS. 3056]). LEONE XIII nell'Enciclica *Satis cognitum* afferma che la Chiesa di Cristo è « unica e perpetua » (D. 1955 [DS. 3303]). Cfr. Vat. II, Cost. *Lumen gentium*, n. 12, 1.

L'indefettibilità della Chiesa fu contestata da correnti *spiritualistiche* dell'antichità (montanisti) e medioevali (Gioachino da Fiore, francescani spirituali) che promettevano una nuova èra dello Spirito Santo, nella quale una più perfetta Chiesa spirituale avrebbe sostituito la Chiesa mondanizzata della carne; dai riformatori per i quali la Chiesa era decaduta sotto il Papato, allontanandosi dalla dottrina di Cristo; da alcuni giansenisti (P. Quesnel, Sinodo di Pistoia) che mossero alla Chiesa il rimprovero di aver lasciato oscurare alcune verità di fede; dai modernisti che ne affermavano l'evoluzione sostanziale della dottrina e della costituzione. Cfr. D. 1445, 1501, 2053 (DS. 2495, 2601, 3453).

Le profezie messianiche del Vecchio Testamento annunciano un patto eterno tra Dio ed il suo popolo (Is. 55, 3; 61, 8; Ger. 32, 40), un regno eterno ed indistruttibile (Is. 9, 7; Dan. 2, 44; 7, 14). Il trono di Davide durerà per ogni tempo come il sole e la luna (Sal. 88, 37-38). Queste profezie riguardano Cristo ed il suo regno, la Chiesa. Alla venuta di Gesù nel mondo, l'angelo Gabriele annuncia: « Egli regnerà sulla casa di Giacobbe in eterno, e il suo regno non avrà fine » (Lc. 1, 32-33).

Cristo edificò la sua Chiesa sul fondamento di una roccia per assicurarle stabilità in ogni tempesta (cfr. Mt. 7, 24), e promise che « le porte dell'inferno » non sarebbero prevalse sopra di essa (cfr. Mt. 16, 18). In questa promessa è chiaramente espressa l'immutabilità e l'indistruttibilità della Chiesa, s'intenda per porte dell'inferno sia la potenza della morte sia quella del male. Gesù promise che, ritornato al Padre avrebbe mandato ai suoi discepoli un altro confortatore, lo Spirito della verità, che sarebbe rimasto presso di loro per sempre (Gv. 14, 16). Inviandoli, assicurò agli Apostoli: « Ecco io sono con voi ogni giorno sino alla fine del mondo » (Mt. 28, 20). Secondo le parabole della zizzania (Mt. 13, 24-30, 36-43) e della rete (Mt. 13, 47-50), il regno di Dio sulla terra durerà sino alla fine del mondo. Paolo attesta che l'Eucaristia vien celebrata in memoria della morte del Signore « fino a che Egli venga » (1 Cor. 11, 26).

IGNAZIO DI ANTIOCHIA vede raffigurata nella unzione del Signore la indefettibilità della Chiesa (*Ef.* 17, 1). IRENEO afferma che la predicazione della Chiesa, grazie all'efficacia dell'azione dello Spirito Santo, « è immutabile e sempre uguale » (*Adv. haer.* III, 24, 1) a differenza della dottrina eretica degli gnostici. AGOSTINO dice: « La Chiesa vacillerebbe, se ne dovesse vacillare il fondamento. Ma come può vacillare Cristo?... Fin tanto che non vacilla Cristo, non vacillerà la Chiesa in eterno » (*Enarr. in Ps.* 103, 2, 5). Cfr. *Enarr. in Ps.* 47, 7; 60, 6.

La ragione dell'indefettibilità della Chiesa sta nel suo rapporto intimo con *Cristo*, che ne è il fondamento primario (1 Cor. 3, 11), e con lo *Spirito Santo*, che vi inabita come principio del suo essere e della sua vita. Contro Gioachino da Fiore, S. TOMMASO insegna che, nella presente vita, non è da attendersi alcuno stato più perfetto, in cui sia concessa, in misura maggiore di quanto lo fu finora, la grazia dello Spirito Santo. *S. th.* I-II, 106, 4. Nel passato, la Chiesa

fondata su Cristo e gli Apostoli mostrò la sua indefettibilità in quanto non potè essere distrutta nè da persecuzioni, nè da errori, nè da tentativi demoniaci. *Expos. Symb.* a. 9.

§ 13. L'infallibilità della Chiesa.

L'infallibilità vuol dire impossibilità di cadere in errore e, nel caso nostro, si distingue in *attiva* e *passiva*. La prima (infall. in docendo) è propria dei pastori nell'esercizio del loro ufficio magisteriale, la seconda (infall. in credendo) di tutti i fedeli nell'adesione al messaggio di fede. Ambedue sono reciprocamente causa ed effetto. Qui si parlerà sopratutto dell'infallibilità attiva.

1. Realtà dell'infallibilità.

La Chiesa nel definire una dottrina di fede e di morale è infallibile. *De fide.*

Il Concilio Vaticano I presuppose, nella definizione dell'infallibilità papale, quella della Chiesa dichiarando: « Il Papa, quando parla ex cathedra, gode... di quella infallibilità di cui il Divin Redentore volle fosse munita la sua Chiesa nel definire una dottrina di fede o di morale » (D. 1839 [DS. 3074]).

Avversari di questo dogma sono i *riformatori*, che respinsero insieme alla gerarchia, il magistero e la sua autorità, ed i *modernisti*, che contestarono l'istituzione divina del magistero ecclesiastico, disconoscendogli perciò anche l'infallibilità.

Cristo ha promesso agli Apostoli l'assistenza dello Spirito Santo e la sua propria nel compimento del loro ministero di maestri. Gv. 14, 16: « Io pregherò il Padre e vi darà un altro Confortatore, affinchè rimanga sempre con voi, lo Spirito di verità ». Mt. 28, 20: « Ecco io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo ». Cfr.

Gv. 14, 26; 16, 13; Atti 1, 8. L'assistenza costante di Cristo e dello Spirito Santo è garanzia della purezza e dell'incorruttibilità della predicazione degli Apostoli e dei loro successori. Cristo richiede un'incondizionata « ubbidienza di fede » (Rom. 1, 5) alla predicazione dei suoi Apostoli e dei loro successori e ne fa dipendere la salute eterna: « Chi crede e si fa battezzare si salverà; chi non crede, sarà condannato » (Mc. 16, 16). Egli si identifica addirittura con loro: « Chi ascolta voi, ascolta me; e chi rigetta voi, rigetta me » (Lc. 10, 16; cfr. Mt. 10, 40; Gv. 13, 20). Ciò presuppone che gli Apostoli ed i loro successori siano, nel loro insegnamento, esenti dal pericolo di errare. Paolo chiama la Chiesa « colonna e sostegno della verità » (1 Tim. 3, 15). L'infallibilità della predicazione è un presupposto dell'unità e dell'indistruttibilità della Chiesa.

I *Padri* nella lotta contro le eresie, affermano che la Chiesa ha sempre conservata immune da errori la verità trasmessa dagli Apostoli e che la conserverà tale per ogni tempo. In opposizione alla falsa gnosi, IRENEO pone in risalto che la predicazione della Chiesa è sempre la medesima, poichè la Chiesa possiede lo Spirito Santo, lo spirito di verità: « Dove c'è la Chiesa, c'è anche lo Spirito di Dio, e dove c'è lo Spirito di Dio, c'è la Chiesa ed ogni grazia; ora lo Spirito è verità » (*Adv. haer.* III, 24, 1). La Chiesa è la « dimora della verità », da cui gli eretici sono separati (III, 24, 2). La trasmissione della dottrina apostolica immune da errori viene garantita dalla ininterrotta successione dei vescovi a partire dagli Apostoli: « Essi (i vescovi) con la successione episcopale hanno ricevuto il sicuro carisma della verità secondo il beneplacito del Padre » (IV, 26, 2). Cfr. TERTULLIANO, *De praescr.* 28; CIPRIANO, *Ep.* 59, 7.

La ragione intima dell'infallibilità della Chiesa sta nell'assistenza dello Spirito Santo, che le fu promesso sopratutto per l'esercizio del suo magistero. Cfr. *S. th.* II-II, 1, 9; *Quodl.* 9, 16.

2. Oggetto dell'infallibilità.

a) **Oggetto primario dell'infallibilità sono le verità formalmente rivelate concernenti la fede e i costumi.** *De fide* (D. 1839 [DS. 3074]).

La Chiesa può non solo stabilire e proporre, interpretando in modo autentico la Scrittura e le testimonianze della Tradizione, il senso della rivelazione, ma anche individuare e prescrivere gli errori contrari; altrimenti il suo ufficio di « custode e maestra della parola di Dio rivelata » (D. 1793 [DS. 3012]), non potrebbe essere giustificato (D. 1798 [DS. 3018]).

b) **Oggetto secondario dell'infallibilità sono quelle verità di fede e di morale che, benchè non formalmente rivelate, sono però strettamente connesse con le rivelate.** *Sent. certa* (D. 1839 [DS. 3074]).

Ciò emerge dal fine dell'infallibilità stessa, che è quello di « santamente custodire e fedelmente esporre il deposito della fede » (D. 1836 [DS. 3070]). La Chiesa non raggiungerebbe questo fine se non potesse decidere in modo infallibile, sia positivamente accertando la verità sia negativamente riprovando l'errore opposto, circa dottrine e fatti che sono in stretto rapporto con la rivelazione.

Appartengono all'oggetto secondario dell'infallibilità: 1) le *conclusioni teologiche*, che derivano da una verità formalmente rivelata e da una verità di ragione naturale; 2) i *fatti storici*, dal cui riconoscimento dipende la sicurezza di una verità rivelata (facta dogmatica); 3) le *verità di ragione naturale*, che sono strettamente connesse con le verità rivelate: vedi Introd., § 6, 4; 4) la *canonizzazione dei santi*, cioè il giudizio definitivo che un membro della Chiesa è stato accolto nella beatitudine eterna e dev'essere fatto oggetto del culto pubblico. Il culto reso ai santi, è, come insegna S. Tommaso, « una professione di fede, con cui crediamo alla gloria dei santi » (*Quodl.* 9, 16). Se la Chiesa potesse sbagliare nel suo giudizio, ne deriverebbero conseguenze inconciliabili con la sua santità.

3. Soggetti depositari dell'infallibilità.

Sono il Papa e tutto l'episcopato, cioè l'insieme dei vescovi in unione col Papa, loro capo.

a) Il Papa.

Il Papa è infallibile quando parla ex cathedra. *De fide.* — Vedi § 8.

b) I vescovi.

L'insieme dei vescovi è infallibile quando, o riunito in Concilio ecumenico o disperso sulla faccia della terra, propone una dottrina di fede o di morale come verità a cui tutti i fedeli devono attenersi. *De fide.*

Il Concilio di Trento insegna che i vescovi sono i successori degli Apostoli (D. 960 [DS. 1768]); similmente il Concilio Vaticano I (D. 1828 [DS. 3061]). Quali successori degli Apostoli, essi sono, al par di quelli, i pastori ed i maestri dei fedeli (D. 1821 [DS. 3050]). Essendo per ufficio maestri della fede, sono titolari dell'infallibilità attiva assicurata al magistero ecclesiastico.

Si distinguono due forme di attività nel magistero dell'episcopato, l'una straordinaria, l'altra ordinaria:

1) In modo *straordinario* i vescovi esercitano il loro infallibile potere magisteriale nel concilio generale o ecumenico; ed è proprio nelle decisioni dei concilii generali che l'attività del loro magistero, istituito da Cristo, ha la più chiara manifestazione.

Nella Chiesa fu sempre viva la convinzione che le decisioni dei concilii generali sono infallibili. S. ATANASIO, parlando della definizione di Nicea, scrive: « La parola del Signore

espressa per opera del Concilio ecumenico di Nicea, rimane in eterno» (*Ep. ad Afros* 2). GREGORIO MAGNO riconosce ed onora i primi quattro concilii generali come i quattro Vangeli, e pone sullo stesso piano anche il quinto (*Ep.* I, 25).

Perchè un concilio sia ecumenico è necessario: 1° che vi siano invitati tutti i vescovi residenziali della terra; 2° che in realtà convenga da diverse regioni un numero tale di vescovi che questi possano considerarsi come rappresentanti dell'intero episcopato; 3° che il Papa convochi il concilio, o almeno approvi con la sua autorità l'assemblea dei vescovi, ne abbia la presidenza in persona o mediante un suo rappresentante e ne confermi le decisioni. Mediante la conferma papale, che può essere esplicita o anche implicita, le decisioni acquistano valore giuridico universale (CIC 227).

I primi otto concilii ecumenici furono convocati dall'imperatore. Egli ne aveva anche ordinariamente la presidenza onorifica e la tutela esterna. Il secondo ed il quinto concilio ecumenico furono tenuti senza che il Papa o un suo rappresentante vi prendessero parte: per convocazione, composizione e direzione furono concilii plenari dell'Oriente, ma ottennero valore ecumenico quando l'intera Chiesa in seguito ne riconobbe i decreti.

2) I vescovi esercitano il loro infallibile potere in modo *ordinario* quando, nelle proprie Diocesi, uniti moralmente con il Papa, annunciano concordemente le medesime dottrine di fede o di morale. Il Concilio Vaticano I dichiarò espressamente che anche le verità rivelate proposte dal magistero ordinario ed universale della Chiesa devono essere credute per fede divina e cattolica (D. 1792 [DS. 3011]). Ora chi detiene il magistero ordinario e universale è precisamente l'episcopato diffuso su tutta la faccia della terra. La concordanza dei vescovi nella dottrina può essere stabilita dai catechismi che essi redigono, dalle loro pastorali, dai libri di preghiera che essi approvano e dalle decisioni dei sinodi particolari. È sufficiente una concordanza moralmente universale in cui non deve mancare l'espressa o tacita

approvazione del Papa, quale capo supremo di tutto l'episcopato.

Il *singolo vescovo* nel proclamare le verità di fede non è infallibile. La storia della Chiesa mostra che singoli membri dell'episcopato sono caduti in errore e in eresie, per es. Fotino, Nestorio. Per conservare integra la dottrina tradizionale, è sufficiente l'infallibilità collegiale dell'intero episcopato. Il singolo vescovo è però per la sua diocesi, in forza del suo ufficio, l'autentico, cioè autorevole maestro della fede, purchè sia in comunione con la Santa Sede e si attenga alla dottrina generale della Chiesa.

§ 14. La visibilità della Chiesa.

La visibilità è quella proprietà per cui la Chiesa è percettibile esternamente, sensibilmente. Si distingue tra visibilità *formale* e *materiale*. Questa consiste nella pura realtà sensibile dei suoi membri, quella in determinate proprietà mediante le quali i membri della Chiesa sono esternamente congiunti in una comunità religiosa visibile. La visibilità materiale della Chiesa è fuori di discussione, discussa è soltanto quella formale. La visibilità formale è il fondamento e il presupposto della conoscibilità della Chiesa come vera Chiesa di Cristo.

1. L'aspetto esterno, visibile della Chiesa.

La Chiesa fondata da Cristo è una comunità esterna e visibile. *Sent. certa.*

Secondo l'insegnamento del Concilio di Trento c'è nella Chiesa un « sacrificio visibile » ed un « sacerdozio esteriore visibile » (D. 957 [DS. 1764]). Secondo il Concilio Vaticano I Cristo ha stabilito Pietro quale « fondamento visibile » (D. 1821 [DS. 3051]) dell'unità della Chiesa. LEONE XIII insegna nell'Enciclica *Satis cognitum* (1896): « La Chiesa, quando si consideri il fine ultimo a

cui mira e le cause prossime della santità, è certamente *spirituale;* ma quando si considerino i membri che la compongono e i mezzi che conducono al conseguimento dei doni spirituali, è esterna e necessariamente *visibile* ». Vi è un triplice vincolo sensibile che congiunge tra di loro i membri della Chiesa e li fa riconoscere come tali: la professione della medesima *fede*, l'uso dei medesimi *mezzi di grazia* e la sottomissione alla stessa *autorità*.

Pio XII nell'Enciclica *Mystici corporis* confermò la dottrina di Leone XIII, respingendo risolutamente l'idea che « la Chiesa sia soltanto una realtà pneumatica, per la quale molte comunità di cristiani, sebbene vicendevolmente separate per fede, tuttavia sarebbero congiunte tra loro da un vincolo invisibile » (*AAS* 35, 1943, p. 200).

La visibilità della Chiesa fu negata dalle sètte spiritualistiche medioevali, da Huss e dai riformatori. Secondo Huss la Chiesa è costituita dalla comunità dei predestinati (D. 627 [DS. 1201]), lo stesso secondo Calvino. Per Lutero la Chiesa è « l'assemblea dei santi (= fedeli) in cui viene predicato rettamente il Vangelo e sono rettamente amministrati i sacramenti » (*Conf. Aug.*, art. 7). Ma senza un magistero autorevole viene a mancare una regola sicura per la purezza della dottrina e la retta amministrazione dei sacramenti. Il ripudio della gerarchia dovette portare necessariamente alla dottrina della Chiesa invisibile.

La prova biblica della visibilità della Chiesa risulta dall'istituzione divina della gerarchia (§ 4). Al magistero corrisponde da parte degli ascoltatori il dovere dell'obbedienza di fede (Rom. 1, 5) e della professione della medesima (Mt. 10, 32; Rom. 10, 10). Al sacerdozio corrisponde da parte dei fedeli il dovere di usare i mezzi della grazia loro distribuiti (Gv. 3, 5; 6, 54). All'ufficio di governo corrisponde da parte dei sudditi il dovere della sottomissione all'autorità ecclesiastica (Mt. 18, 17; Lc. 10, 16).

I profeti del Vecchio Testamento raffigurano il regno messianico con l'immagine di un alto monte, visibile da lungi, che supera tutti gli altri monti ed al quale confluiscono tutti i popoli (Is. 2, 2; Mic. 4, 1). Secondo le parabole di Gesù la Chiesa assomiglia a un regno terreno, a un gregge, a un edificio, a una vite, a una città sul monte. Paolo paragona la Chiesa al corpo umano.

I Padri insegnano che la Chiesa di Cristo facilmente si riconosce come tale e si distingue dalle comunità eretiche. IRENEO osserva contro gli gnostici che gli appartenenti alla Chiesa nel mondo intero professano la stessa fede, osservano gli stessi comandamenti e conservano la medesima struttura della Chiesa. Egli paragona la Chiesa, che predica dappertutto la stessa verità, al candeliere a sette braccia che, a tutti visibile, porta la luce di Cristo (*Adv. haer.* V, 20, 1). AGOSTINO la paragona alla città sul monte (Mt. 5, 14): « La Chiesa si erge chiaramente e visibilmente davanti a tutti gli uomini, poichè è la città sul monte, che non può essere celata » (*Contra Cresconium* II, 36, 45). Cfr. *In Ep.* 1 *Ioan.*, tr. 1, 13.

« La ragione profonda della visibilità della Chiesa consiste nell'incarnazione del Verbo divino » (MÖHLER, *La Simbolica*, § 36).

2. L'aspetto interno ed invisibile della Chiesa.

Oltre l'aspetto esterno e visibile, la Chiesa ha, come l'Uomo-Dio suo fondatore, un aspetto interiore ed invisibile. Invisibile è il fine della Chiesa, la santificazione interiore degli uomini; invisibili sono i beni di salvezza che la Chiesa comunica, verità e grazia; invisibile è il principio interiore di vita, lo Spirito Santo e la sua comunicazione di grazia. Mentre il lato esteriore e sociale è oggetto della percezione sensibile, quello interno e mistico è oggetto della fede. Pertanto la visibilità della Chiesa non esclude affatto la fede nella Chiesa come istituzione di salvezza fondata da Dio.

Le obiezioni mosse contro la visibilità della Chiesa si fondano per lo più su di un'unilaterale accentuazione dell'aspetto interiore e spirituale. Le parole di Gesù in Lc. 17, 21: « Il regno di Dio è fra voi » (intra vos), essendo dirette ai Farisei, non significano « il regno di Dio è nei vostri cuori », bensì « il regno di Dio è in mezzo a voi ». Ma, anche stando al primo significato, non si esclude la visibilità della Chiesa.

§ 15. L'unità della Chiesa.

Per unità si intende non solo quella numerica o unicità, ma anche e sopratutto quella interna che consiste nella non divisione in parti.

La Chiesa fondata da Cristo è una. *De fide.*

Il simbolo niceno-costantinopolitano professa: Credo unam... Ecclesiam (D. 86 [DS. 150]). Il Concilio Vaticano I insegna: « Affinchè tutta la moltitudine dei credenti si conservasse nell'unità della fede e della comunione (in fidei et communionis unitate) prepose agli altri Apostoli il beato Pietro, stabilendo in lui il perenne principio e il visibile fondamento dell'una e dell'altra unità » (D. 1821 [DS. 3051]). LEONE XIII osserva nell'enciclica *Satis cognitum* che tratta ex professo dell'unità della Chiesa: « Poichè il divino fondatore aveva stabilito che la Chiesa fosse una per fede, governo e comunione, elesse Pietro e i suoi successori per principio e centro dell'unità » (D. 1960 [DS. 3308]). Il Conc. Vat. II tratta in uno speciale decreto (*Unitatis redintegratio*) dell'ecumenismo, il cui scopo è il ristabilimento dell'unità di tutti i cristiani.

1. Unità di fede.

Essa risiede nel fatto che tutti i membri della Chiesa aderiscono interiormente alle verità di fede proposte dal magistero ecclesiastico, e le professano esteriormente secondo Rom. 10, 10: « Con il cuore si crede a giustizia, ma con la bocca si fa professione a salvezza » (unità della *professione di fede* o di Credo). L'unità della fede lascia campo libero per diverse opinioni in questioni teologiche controverse, circa le quali il magistero ecclesiastico non ha ancora emesso decisioni.

Inconciliabile con la concezione cattolica dell'unità della fede è la teoria protestante degli articoli fondamentali, che richiede la concordanza solo su alcune verità principali, di modo che nell'ambito della Chiesa cristiana potrebbero coesistere confessioni diverse (D. 1685 [DS. 2885]).

2. Unità di comunione.

Questa consiste da un lato nella sottomissione dei membri della Chiesa all'autorità dei vescovi e del Papa (unità di *governo* o *gerarchica*), e da un altro lato nell'unione dei membri tra di loro in un'unità sociale mediante la partecipazione al medesimo culto e ai medesimi mezzi di grazia (unità di *culto* o *liturgica*).

Tanto l'unità di fede quanto l'unità di comunione vien garantita nel modo più sicuro dal primato del Papa, supremo maestro e pastore della Chiesa (centrum unitatis; D. 1960 [DS. 3308]). L'unità di fede vien distrutta dall'eresia e quella di comunione dallo scisma.

Prova: Cristo e gli Apostoli vedono nell'unità una proprietà essenziale della Chiesa. *Cristo* dà agli Apostoli l'incarico di annunciare la sua dottrina a tutte le genti ed esige un'adesione incondizionata alla loro predicazione

(Mt. 29, 19; Mc. 16, 15). Nella sua preghiera sacerdotale egli prega insistentemente il Padre per l'unità degli Apostoli e dei futuri credenti: « Non prego soltanto per essi, ma anche per quelli che crederanno in me mediante la loro parola, affinchè tutti siano una cosa sola, siccome tu, Padre, sei in me e io in te, anch'essi siano uno in noi, cosicchè il mondo creda che tu mi hai mandato » (Gv. 17, 20). L'unità deve perciò essere un segno di riconoscimento della Chiesa di Cristo.

PAOLO rappresenta simbolicamente l'unità della Chiesa con l'immagine di una casa (1 Tim. 3, 5) e del corpo umano (Rom. 12, 4; 1 Cor. 12, 12-31). Egli esorta vivamente all'unità esteriore ed interiore: « Siate solleciti di conservare l'unità dello spirito nel vincolo della pace! Un solo corpo e un solo spirito, come pure foste chiamati in una sola speranza della vostra chiamata; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo, un solo Dio e Padre di tutti » (Ef. 4, 3-6). Inoltre pone energicamente in guardia dallo scisma e dall'eresia: « Io vi esorto, fratelli, per il nome del Signore nostro Gesù Cristo, affinchè diciate tutti la stessa cosa, e non vi siano tra voi scissioni, ma siate perfettamente uniti nella stessa mente e nello stesso pensiero » (1 Cor. 1, 10). « Un uomo settario, dopo una prima e seconda ammonizione, evitalo, sapendo che un siffatto è pervertito e pecca » (Tit. 3, 10). Cfr. Gal. 1, 8-9.

I *Padri* nella lotta contro gli eretici affermano con energia l'unità della fede, nella lotta contro lo scisma l'unità della comunione. IRENEO contrappone alla molteplicità delle concezioni gnostiche l'unità della dottrina cristiana nel mondo intero: « Come il sole è uno e medesimo in tutto il mondo, così anche il messaggio della verità penetra ovunque ed illumina tutti gli uomini, che vogliono giungere alla conoscenza della verità » (*Adv. haer.* I, 10, 2; cfr. V, 20, 1). Al fine della

pubblica professione di fede in occasione del battesimo, le più importanti verità cristiane furono riunite in simboli e regole di fede. Cfr. quelle di S. IRENEO (*Adv. haer.* I, 10, 1; III, 4, 2), TERTULLIANO (*De praescr.* 13; *De virg. vel.* 1; *Adv. Prax.* 2) e di ORIGENE (*De princ.* I, praef. 4). CIPRIANO, indotto dallo scisma di Cartagine e di Roma, scrisse la prima monografia sull'unità della Chiesa cattolica. In essa afferma che non vi può essere salvezza per tutti coloro che si distaccano dall'unità della Chiesa (*De eccl. cath. unit.* 6). L'unità vien conservata « mediante il vincolo dei vescovi tra loro strettamente congiunti » (*Ep.* 66, 8). L'importanza del primato per la conservazione dell'unità della Chiesa è riconosciuta da CIPRIANO (*De unit.* 5), da OTTATO DI MILEVI (*De schism. Donat.* II, 28), e da GEROLAMO (*Adv. Iovin.* I, 26).

S. TOMMASO fonda l'unità della Chiesa su tre elementi: la *fede* comune di tutti i membri della Chiesa, la *speranza* comune nella vita eterna, e l'*amore* comune per Dio e per il prossimo. Permanere nell'unità della Chiesa è una condizione per il raggiungimento della salute eterna (*Expos. symbol.*, a. 9).

Di fronte allo sforzo attuale di tanti fratelli separati in cerca di unità (movimenti ecumenici) il cattolico, che sente con la Chiesa, fa suoi l'augurio, la preghiera e l'atteggiamento espressi nella encicl. *Mystici corporis* da PIO XII: « Rientrino nella cattolica unità e tutti uniti a Noi nell'unica compagine del corpo di Gesù Cristo, vengano con Noi all'unico Capo nella società di un gloriosissimo amore. Senza mai interrompere di pregare lo Spirito dell'amore e della verità, Noi li aspettiamo con le braccia aperte, non come estranei, ma quali figli che entrano nella loro stessa casa paterna » (*AAS* 35, 1943, p. 243).

§ 16. La santità della Chiesa.

Santità della creatura significa unione con Dio. Si distingue in santità soggettiva o personale e in santità oggettiva. La prima consiste, negativamente, nella libertà dal peccato, e positivamente nell'unione soprannaturale con Dio mediante la grazia e l'amore. La seconda è quella inerente a persone e a cose che sono consacrate al servizio di Dio oppure producono la santificazione dell'uomo.

1. Santità come proprietà essenziale della Chiesa.

La Chiesa fondata da Gesù è santa. *De fide.*

La Chiesa professa nel simbolo apostolico: Credo... sanctam ecclesiam (D. 2 [DS. 12]). Il Concilio Vaticano I attribuisce alla Chiesa « un'esimia santità ed un'inesauribile fecondità in ogni sorta di bene » (D. 1794 [DS. 3013]). Pio XII, nell'enciclica *Mystici corporis* osserva: « Sì, certamente, senza alcuna macchia risplende la pia Madre nei sacramenti, coi quali genera ed alimenta i figli, nella fede che conserva sempre incontaminata, nelle santissime leggi con le quali comanda, nei consigli evangelici coi quali ammonisce, nei celesti doni e carismi coi quali nella sua inesausta fecondità genera innumerevoli eserciti di martiri, di vergini e di confessori » (*AAS* 35, 1943, p. 225). Il Conc. Vat. II insegna che tutti i membri della Chiesa sono chiamati alla santità. Cost. *Lumen gentium*, n. 39-42.

La Chiesa è santa nell'origine, nel fine, nei mezzi e nei frutti. Santo è il *fondatore* e capo invisibile, Cristo Signore; *il principio interiore di vita*, lo Spirito Santo; *il fine*, la gloria di Dio e la santificazione dell'uomo; santi sono i *mezzi* coi quali raggiunge il suo fine: la dottrina di Cristo con le proposizioni di fede, i comandamenti e i consigli, il culto, sopratutto il sacrificio della Messa, i sacramenti, i sacramentali, la preghiera liturgica, le leggi e le istituzioni ecclesiastiche, quali gli ordini e le congregazioni, gli istituti di educazione e di carità, i doni di grazia e i carismi dello Spirito Santo. Santi sono molti *membri* della Chiesa nel senso della santità comune (cioè possesso dello stato di grazia); ma in ogni tempo non sono mai mancati esempi di santità eroica e mirabili attestazioni della stessa. Tuttavia tra i molti aspetti della santità solo gli ultimi due, la santità dei mezzi e la santità dei membri, almeno l'eroica, sono sensibili e perciò segni di riconoscimento della Chiesa di Cristo.

PROVA. *Gesù* paragona la Chiesa al lievito (Mt. 13, 33) per mostrarne la virtù e il compito che le è proprio di trasformare e santificare gli uomini. Nello stesso senso designa i suoi discepoli come « il sale della terra » (Mt. 5, 13) e come « luce del mondo » (Mt. 5, 14). PAOLO si rivolge ai cristiani, chiamandoli « santi »: « Ai santificati in Cristo Gesù, chiamati ad essere santi » (1 Cor. 1, 2). Quale fine della fondazione della Chiesa egli indica la santificazione dei suoi membri tanto sotto l'aspetto positivo quanto sotto quello negativo: « Cristo amò la Chiesa e consegnò se stesso per lei, per santificarla, purificandola col lavacro dell'acqua in virtù di parola, affinchè egli stesso presentasse a se stesso la Chiesa gloriosa, non avente macchia o ruga o alcunchè di tali cose » (Ef. 5, 25-27). Cfr. Tit. 2, 14. Gli ufficii ecclesiastici e i doni straordinari di grazia servono « al perfezionamento dei santi » secondo il modello che è Cristo (Ef. 4, 11-13). La ragione più profonda della santità della Chiesa e della sua virtù santificatrice risiede nell'intimo suo rapporto con Cristo e lo Spirito Santo: essa è il corpo di Cristo, che è compenetrato e vivificato dal suo Spirito (1 Cor. 12, 12).

Gli *apologisti* dei primi secoli, difendendosi contro il paganesimo, descrivono l'eccellenza e sublimità della dottrina cristiana, facendo notare il mutamento dei costumi e la santità che ha prodotto nei suoi aderenti. Cfr. ARISTIDE, *Apol.* 15-17; GIUSTINO, *Apol.* I, 14-17, 23-29; ATENAGORA, *Suppl.* 31-36; *Ep. a Diogn.* 5-6. Secondo ORIGENE « le comunità di Dio ammaestrate da Cristo sono, in confronto con quelle pagane, in mezzo alle quali vivono, come luci celesti nel mondo » (*C. Cels.* III, 29; cfr. I, 26). Cfr. AGOSTINO, *Sermo* 214, 11.

S. TOMMASO prova la santità della Chiesa dalla santità dei suoi membri, che sono stati lavati con il sangue di Cristo, unti con la grazia dello Spirito Santo, consacrati templi divini

con l'inabitazione della Santissima Trinità, santificati mediante l'invocazione di Dio (*Expos. symb.*, a. 9).

2. Chiesa e peccato.

Alla Chiesa appartengono non solo membri santi, ma anche peccatori. *Sent. certa.*

Dalla santità della Chiesa non deriva che cessino di appartenervi i colpevoli di peccati gravi, come affermarono in antico i novaziani e i donatisti e, nell'epoca moderna, Lutero e Quesnel. Questa idea venne respinta da Clemente XI e da Pio VI (D. 1422-1428, 1515 [DS. 2472-2478, 2615]). Pio XII la respinse nuovamente nell'enciclica *Mystici corporis* ed osservò che «non ogni delitto commesso, per quanto grave, è tale che di sua natura separi l'uomo dal corpo della Chiesa» (*AAS* 35, 1943, p. 203).

Nelle parabole della zizzania in mezzo al grano (Mt. 13, 24-30), della rete che raccoglie pesci buoni e pesci cattivi (Mt. 13, 47-50) ed in quella delle vergini prudenti e delle vergini stolte (Mt. 25, 1-13), Gesù insegna che nella Chiesa vivono insieme buoni e cattivi, la cui separazione avverrà soltanto alla fine del mondo nel momento del giudizio. Egli dà precise istruzioni per riprendere i fratelli che hanno sbagliato. Soltanto quando siano rimasti senza successo tutti i tentativi di migliorarli, devono essere esclusi dalla Chiesa (Mt. 18, 15-17). Emerge dagli scritti degli Apostoli che già nella Chiesa primitiva si verificavano inconvenienti di natura morale che non importavano sempre l'esclusione dalla comunità cristiana (cfr. 1 Cor. 2, 18; 2 Cor. 12, 20).

S. Agostino difese la dottrina tradizionale della Chiesa contro i donatisti, richiamandosi alle parabole di Cristo. Cfr. *In Ioan.*, tr. 6, 12; *Enarr. in Ps.* 128, 8; *Ep.* 93, 9, 34. La dot-

trina secondo cui chi è colpevole di peccato grave cessa di essere membro della Chiesa, conduce alla negazione della visibilità della Chiesa stessa, perchè la presenza o la mancanza dello stato di grazia non è visibile all'esterno. La ragione intima per cui il peccatore continua a far parte della Chiesa consiste nel fatto che egli è ancora unito a Cristo, Capo del Corpo mistico, almeno mediante la fede e la speranza. Cfr. *S. th.* III, 8, 3 ad 2.

§ 17. La cattolicità della Chiesa.

Cattolico significa « universale » (καθ'ὅλον). La Chiesa vien detta cattolica specialmente a motivo della sua diffusione sull'intera faccia della terra. Occorre distinguere tra cattolicità *virtuale*, cioè la destinazione e la capacità a diffondersi sull'intera terra, e cattolicità *attuale*, cioè la diffusione effettiva o di fatto. La prima appartiene alla Chiesa sin dall'inizio, la seconda può essere raggiunta solo in un lungo sviluppo storico. La cattolicità attuale è *fisica* o *morale*, a seconda che abbraccia tutti i popoli della terra, anche se non tutti i singoli uomini, ovvero soltanto una grande parte di essi. La cattolicità presuppone l'unità.

La Chiesa fondata da Cristo è cattolica. *De fide.*

La Chiesa professa nel simbolo apostolico: Credo... sanctam Ecclesiam catholicam (D. 6 [DS. 30]). Cfr. D. 86, 1686 (DS. 150, 2888). Il Conc. Vat. II tratta in uno speciale decreto (*Ad gentes*) dell'attività missionaria della Chiesa, che risulta dalla cattolicità. Cfr. Vat. II, Cost. *Lumen gentium*, n. 13; 17.

Per il concetto di cattolicità è sufficiente la cattolicità *morale*. Questa deve, secondo la volontà di Cristo, estendersi continuamente. L'ideale che la Chiesa ha di mira, è la cattolicità fisica. Secondo l'opinione della massima parte dei teologi la cattolicità morale deve essere *simultanea* in modo da essere attuata dopo un certo tempo dello sviluppo e con-

tinuare ad esistere da allora in poi. Certo, la grande diffusione ed il grande numero degli aderenti non è in sè prova della verità di una dottrina — anche un errore può diffondersi largamente —; ma è una proprietà, che, per volontà del suo fondatore, non può mancare alla religione cristiana, e, in questo senso, è segno di riconoscimento della vera Chiesa di Cristo.

PROVA. Nelle profezie dell'Antico Testamento concernenti il Messia, la cattolicità è predetta come proprietà distintiva del regno messianico. Mentre il regno di Dio veterotestamentario è limitato al popolo d'Israele, il futuro regno messianico abbraccerà tutti i popoli della terra. Gen. 22, 18: « Nel tuo seme saranno benedetti tutti i popoli della terra ». Cfr. 12, 3; 18, 18; 26, 4; 28, 14; Sal. 2, 8; 21, 28; 71, 8-11. 17; 85, 9; Is. 2, 2; 11, 40; 45, 22; 49, 6; 55, 4-5; 56, 3-8; 66, 19-21; Ez. 17, 22-24; Dan. 2, 35; Mal. 1, 11.

Cristo volle che la sua Chiesa abbracciasse tutti i popoli del mondo. Al particolarismo giudaico egli sostituì l'universalismo cristiano: « E questa buona novella del regno (di Dio) sarà predicata in tutto il mondo in testimonianza a tutte le genti; e allora verrà la fine » (Mt. 24, 14; cfr. Lc. 24, 47). « Andate e ammaestrate tutte le genti » (Mt. 28, 19; cfr. Mc. 16, 15). « Voi mi sarete testimoni e in Gerusalemme e in tutta la Giudea e la Samaria e fino ai confini della terra » (Atti 1, 8).

Gli *Apostoli* hanno adempiuto il comando di Cristo. La primitiva comunità di Gerusalemme fu il punto di partenza della missione in Giudea ed in Samaria e la prima comunità cristiano-pagana in Antiochia lo fu per la missione tra i pagani. Paolo percorse quasi tutto il mondo civile di allora per condurre tutti i popoli pagani all'« obbedienza di fede », a Cristo (Rom. 1, 5). Egli vede già compiuto il detto del salmo: « La loro

voce ha risuonato per tutta la terra, e le loro parole son giunte fino agli estremi confini del mondo » (Rom. 10, 18). Quando il numero dei pagani previsto da Dio sarà entrato nella Chiesa, anche Israele, che ha rifiutato la salvezza offerta prima di tutti a lui, si convertirà e sarà salvato (Rom. 11, 25).

S. IGNAZIO DI ANTIOCHIA fu il primo a usare l'appellativo di « Chiesa cattolica »: « Dove è Gesù Cristo, ivi è la Chiesa cattolica » (*Smyrn.* 8, 2). Nel *Martirio di Policarpo* lo si incontra già quattro volte: tre, come in Ignazio, nel senso di « Chiesa universale », cioè diffusa in tutto il mondo (Saluto; 8, 1; 19, 2) e una nel senso di « Chiesa ortodossa », in opposizione a eretica (16, 2). Dalla fine del II secolo in poi, l'espressione si trova nelle due accezioni, che in pratica coincidono, assai frequentemente (Canone di Muratori, Tertulliano, Cipriano). Nel simbolo l'attributo « cattolica » (unito alla Chiesa) compare dapprima nelle formulazioni orientali (Cirillo di Gerusalemme, Epifanio, simbolo niceno-costantinopolitano; D. 9, 14, 86). CIRILLO DI GERUSALEMME intende la cattolicità della Chiesa non soltanto come universalità della diffusione spaziale, ma anche come universalità della dottrina che insegna, delle classi di uomini che conduce all'adorazione di Dio, della remissione dei peccati che procura e della virtù che possiede (*Cat.* 18, 23). Per queste proprietà la vera Chiesa di Cristo si distingue dalle sètte degli eretici. Perciò per Cirillo il nome di « Chiesa cattolica » è il « vero e proprio nome di questa santa Chiesa, madre di noi tutti, sposa di Nostro Signore Gesù Cristo, l'Unigenito Figlio di Dio » (*Cat.* 18, 26). Per AGOSTINO l'attributo « cattolica » significa specialmente l'espansione universale nello spazio (*Ep.* 93, 7, 23). Dagli scritti del Vecchio e del Nuovo Testamento egli trae la prova che questa cattolicità esteriore è un tratto essenziale e segno distintivo della vera Chiesa di Cristo. Cfr. *Ep.* 185, 1, 5; *Sermo* 46, 14, 33.

S. TOMMASO prova la cattolicità della Chiesa dalla sua diffusione universale nel mondo intero e dalla sua durata dall'epoca di Abele fino alla fine del mondo (*Expos. symb.*, a. 9).

§ 18. L'apostolicità della Chiesa.

Apostolico è ciò che si riallaccia agli Apostoli. Vi è apostolicità di origine (apostolicitas originis), di dottrina (ap. doctrinae) e di successione (ap. successionis).

La Chiesa fondata da Cristo è apostolica. *De fide.*

Il simbolo niceno-costantinopolitano professa: Credo... apostolicam Ecclesiam (D. 86 [DS. 150]). Cfr. D. 14, 1686 (DS. 44, 2888). Cfr. Vat. II, Cost. *Lumen gentium*, n. 19 s.

Il dogma significa che la Chiesa per la sua *origine* si riallaccia agli Apostoli; che si è continuamente attenuta alla *dottrina* ricevuta dagli Apostoli; che i suoi Pastori, il Papa ed i Vescovi, sono legati agli Apostoli per *successione* nel ministero. L'apostolicità della successione garantisce la trasmissione genuina della dottrina e stabilisce la continuità organica tra la Chiesa di oggi con quella degli Apostoli.

Prova. Cristo ha fondato la sua Chiesa sugli Apostoli, conferendo loro il triplice ufficio di insegnare, governare e santificare, e stabilendo Pietro come Pastore e Maestro supremo (vedi sopra, § 4 e 5). Secondo la volontà di Cristo questi uffici dovevano passare, con i poteri rispettivi, ai loro successori, poichè il fine della Chiesa ne rende necessaria la durata. Il carattere apostolico della Chiesa emerge nel modo più palese dall'ininterrotta successione dei vescovi dagli Apostoli. È sufficiente provare la successione apostolica della Chiesa romana, perchè il vescovo di Roma è capo di tutta la Chiesa e titolare del magistero infallibile. Di conse-

guenza dov'è Pietro o il suo successore, ivi è la Chiesa degli Apostoli e il loro genuino fondamento.

Tra i Padri specialmente IRENEO e TERTULLIANO, nella loro lotta contro i gnostici, fecero valere il principio dell'apostolicità: la Chiesa cattolica ha ricevuto la sua dottrina dagli Apostoli e l'ha conservata intatta e pura colla successione ininterrotta dei suoi vescovi, mentre le eresie post-apostoliche, o se anche qualcuna risale all'epoca degli Apostoli, sono tutte di origine extra-apostolica. IRENEO ci dà la più antica lista dei vescovi romani (*Adv. haer.* III, 3, 3; cfr. IV, 26, 2). Cfr. TERTULLIANO, *De praescr.* 20-21; 32; 36-37; *Adv. Marc.* IV, 5; CIPRIANO, *Ep.* 69, 3; AGOSTINO, *Contra ep. Manichaei* 4, 5; *Ep.* 53, 1, 2 (lista dei vescovi romani).

S. TOMMASO insegna che gli Apostoli e la loro dottrina sono il fondamento secondario della Chiesa, essendo Cristo il fondamento primario (*Expos. symb.*, a. 9).

NOTE DELLA CHIESA. Le quattro proprietà dell'unità, della santità, della cattolicità e dell'apostolicità sono non soltanto caratteristiche essenziali, ma, in quanto si mostrano all'esterno e sono facilmente riconoscibili, anche segni distintivi della vera Chiesa di Cristo. Il Santo Uffizio dichiarò sotto Pio IX (1864): « La vera Chiesa di Cristo è per autorità divina costituita e riconosciuta dalle quattro note che nel simbolo affermiamo di credere » (D. 1686 [DS. 2888]; cfr. D. 1793 [DS. 3012]). L'apologetica dimostra che tra tutte le confessioni cristiane, solo la Chiesa romano-cattolica possiede queste quattro note o almeno le possiede in modo preminente.

CAPITOLO QUINTO

La necessità della Chiesa.

§ 19. L'appartenenza alla Chiesa.

1. Dottrina della Chiesa.

Sono membri della Chiesa coloro che hanno ricevuto validamente il battesimo e non sono separati dall'unità di fede e dall'unità di comunione della Chiesa medesima. *Sent. certa.*

PIO XII dichiarò nell'enciclica *Mystici corporis:* « In realtà tra i membri della Chiesa bisogna annoverare esclusivamente quelli che ricevettero il lavacro della rigenerazione e, professando la vera fede, nè da se stessi disgraziatamente si separarono dalla compagine di questo Corpo, nè per gravissime colpe commesse ne furono separati dalla legittima autorità » (D. 2286 [DS. 3802]).

Secondo questa dichiarazione per essere membro della Chiesa occorrono tre condizioni: *a*) ricevere validamente il battesimo, *b*) professare la vera fede, *c*) essere uniti alla comunità della Chiesa. Realizzando tali condizioni l'uomo si assoggetta al triplice ufficio della Chiesa, il sacerdotale (con il battesimo), quello di magistero (con la professione di fede) e quello di governo (con l'ubbidienza all'autorità ecclesiastica). Poichè i poteri rispondenti a questi tre uffici costituiscono l'unità e la visibilità della Chiesa, l'assoggettarsi a ciascuno di essi è condizione per l'appartenenza alla Chiesa. Con il battesimo viene impresso nell'anima il sigillo di Gesù Cristo, il carattere battesimale, che produce l'unione

organica al Corpo di Cristo in quanto conferisce la capacità e il diritto al culto cristiano. Perciò il battesimo è la vera e propria causa efficiente dell'incorporamento alla Chiesa. La professione della vera fede e la permanenza nella comunione ecclesiale sono per l'adulto condizioni soggettive per conservare la qualità di membri fondata nel battesimo. I bambini validamente battezzati fuori della Chiesa sono membri di essa finchè, raggiunta l'età della ragione, non si stacchino volontariamente dalla professione di fede o dalla comunione della Chiesa. Il *Decretum pro Armenis* di EUGENIO IV (1439) dice del battesimo: « Per ipsum membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae » (D. 696 [DS. 1314]). Il Concilio di Trento dichiarò: « La Chiesa non ha giurisdizione su alcuno se prima non sia entrato in essa per la porta del battesimo » (D. 895 [DS. 1671]). Cfr. D. 324, 869 (DS. 632, 1626); CIC 87. Cfr. Vat. II, Cost. *Lumen gentium*, n. 14 s.

2. Prova.

Secondo la dottrina di Cristo ricevere il battesimo è condizione indispensabile per entrare nel regno di Dio (Gv. 3, 5) e per ottenere la salute eterna (Mc. 16, 16). Pietro esige da tutti quelli che accolgono il messaggio di Cristo penitenza e battesimo (Atti 2, 38). Fin da principio il battesimo era considerato la porta per cui si entrava nella Chiesa. Atti 2, 41: « Coloro che accolsero la sua parola furono battezzati; e in quel giorno il numero dei fedeli aumentò di circa tremila persone ». Cfr. Atti 8, 12-13; 9, 18; 10, 48; 16, 15. 33; 18, 8; 19, 5. Secondo la dottrina di S. Paolo per mezzo del battesimo tutti, giudei e pagani, liberi e schiavi vengono

uniti in un solo corpo, quello di Cristo: 1 Cor. 12, 13; Gal. 3, 27. Nel caso degli adulti il battesimo deve essere preceduto dall'accettazione del messaggio di fede. Mc. 16, 16: « Chi crede e si fa battezzare si salverà ». Il mandato battesimale (Mt. 28, 19) richiede indirettamente la sottomissione al triplice ufficio apostolico.

È testimonianza generale della tradizione che coloro i quali si staccano dalla fede e dalla comunità della Chiesa cessano di esserne membri. Già Paolo comandava di evitare, dopo una prima o una seconda ammonizione, « l'uomo settario » (Tit. 3, 10). TERTULLIANO osserva: « Gli eretici non hanno parte veruna alla nostra dottrina, e la stessa loro separazione dalla comunità attesta che sono estranei » (*De bapt.* 15). Per lui anzi non sono affatto più cristiani perchè quelle dottrine, a cui si attengono per propria scelta, non le hanno ricevute da Cristo (*De praescr.* 37). Secondo CIPRIANO formano la Chiesa soltanto coloro che rimangono nella casa del Signore, mentre eretici e scismatici ne stanno fuori (*Ep.* 59, 7). La controversia a proposito degli eretici si spostò nella questione se essi, come persone fuori della Chiesa, possano amministrare validamente il battesimo. AGOSTINO paragona l'eretico ad un membro tagliato via dal corpo (*Sermo* 267, 4, 4). Nella spiegazione del simbolo egli dice: « Nè gli eretici, nè gli scismatici appartengono alla Chiesa » (*De fide et symbolo* 10, 21).

3. Conseguenze.

Non si possono considerare membri della Chiesa:

a) *i non battezzati:* cfr. 1 Cor. 5, 12: « Ho io forse da giudicare quei di fuori? » (qui foris sunt). I cosidetti battesimi di sangue e di desiderio sostituiscono sì il battesimo di acqua, in quanto comunicano la grazia, ma non operano l'incorporazione alla Chiesa, poichè non imprimono il carattere sacramentale, in cui sono radicati i diritti della comunità ecclesiale.

Contrariamente all'opinione di Suarez, anche i *catecumeni* non si possono annoverare tra i membri della Chiesa. Sebbene essi abbiano il desiderio (votum) di appartenervi non vi sono ammessi di fatto (actu). La Chiesa non esercita alcuna

giurisdizione su di loro (D. 895 [DS. 1671 s.]). I Padri separano nettamente i catecumeni dai « fedeli ». Cfr. TERTULLIANO, *De praescr.* 41; AGOSTINO, *In Ioan.*, tr. 44, 2. La *Mystici Corporis* ha un passo in cui, raccomandando di pregare per tutti i membri della Chiesa, vi include anche i catecumeni, mentre prima la stessa enciclica dichiara espressamente che senza il battesimo non si fa parte del Corpo mistico. Forse la difficoltà si può risolvere dicendo che in quel passo la Chiesa è intesa in senso lato, come comunione dei santi.

b) *gli apostati* e *gli eretici pubblici*. Non appartengono al corpo della Chiesa anche quegli eretici pubblici che errano in buona fede (eretici materiali). Ciò tuttavia non esclude che essi vi appartengono spiritualmente con il desiderio (votum Ecclesiae) e che per questo motivo ottengano la giustificazione e la salvezza.

Gli apostati, e gli eretici *segreti* rimangono, secondo l'opinione più probabile sostenuta da Bellarmino e dalla maggior parte dei teologi moderni (Palmieri, Billot, Straub, Pesch) contro Suarez, Franzelin ed altri, membri della Chiesa, poichè l'acquisto e la perdita della qualità di membro, a motivo della visibilità della Chiesa, dipende solo da atti esterni e giuridicamente constatabili.

c) *gli scismatici*, anche quelli che per principio rifiutano in buona fede l'autorità ecclesiastica o si staccano dalla comunità dei fedeli a lei soggetta. Gli scismatici in buona fede (materiali), come gli eretici, appartengono spiritualmente con il desiderio alla Chiesa e per questo ottengono la giustificazione e la salvezza.

d) *gli scomunicati vitandi* (CIC 2258). Gli scomunicati tollerati restano anche dopo il giudizio di condanna, membri della Chiesa, quantunque privati di molti beni spirituali: questa opinione, oggi quasi generale, è confermata dal CIC 2266. L'opinione sostenuta da alcuni teologi (Suarez, Dieckmann) che anche gli scomunicati vitandi rimangono membri della Chiesa è inconciliabile con l'insegnamento dell'enciclica *Mystici corporis:* questa infatti parla espressamente di coloro, che per gravissime colpe commesse furono separati dal Corpo della Chiesa dalla legittima autorità. Si devono intendere qui, d'accordo con la quasi generale dottrina dei teologi, gli scomunicati vitandi, e soltanto questi.

Quantunque gli apostati e gli eretici pubblici, gli scismatici e gli scomunicati vitandi siano fuori dell'organizzazione giuridica della Chiesa, tuttavia il loro rapporto con essa è essenzialmente diverso da quello dei non battezzati. Essendo il carattere battesimale, che produce l'incorporazione alla Chiesa, indistruttibile, il battezzato, pur cessando di esserne membro, non può separarsene così completamente da spezzare ogni vincolo con essa. Rimangono i doveri che derivano dal battesimo, anche se per punizione è stato tolto l'uso dei diritti che vi sono congiunti. Perciò la Chiesa esercita la sua giurisdizione anche sui battezzati che sono da lei separati.

§ 20. La necessità dell'appartenenza alla Chiesa.

L'appartenenza alla Chiesa è necessaria a tutti per ottenere la salvezza. *De fide.*

Il IV Concilio Lateranense (1215) dichiarò nel *Caput firmiter:* « Una sola è la Chiesa universale dei fedeli, fuori della quale nessuno può salvarsi » (extra quam nullus omnino salvatur; D. 430 [DS. 802]). Nello stesso modo si espressero il Concilio di Firenze (D. 714 [DS. 1351]); il Papa Innocenzo III (D. 423 [DS. 792]), Bonifacio VIII nella bolla *Unam sanctam* (D. 468 [DS. 870]), Clemente VI (D. 570 b [DS. 1051]), Benedetto XIV (D. 1473 [DS. 2540]), Pio IX (D. 1647, 1677 [DS. 2867]), Leone XIII (D. 1955 [DS. 3304]), Pio XII nell'enciclica *Mystici Corporis* (D. 2286, 2288 [DS. 3802, 3808]). Contro l'indifferentismo religioso moderno Pio IX dichiarava: « Bisogna credere che nessuno può salvarsi fuori della Chiesa Apostolica Romana, che questa è l'arca unica di salvezza, che perirà nel diluvio chi non vi entra; ma parimenti bisogna tener per certo che davanti a Dio non hanno colpa di sorta quelli che

ignorano la vera religione, se l'ignoranza è davvero invincibile» (D. 1647). L'ultima frase lascia sussistere la possibilità che raggiungano la salvezza uomini che di fatto (actu) non appartengono alla Chiesa. Cfr. D. 1677; 796 (DS. 2865, 1524) (votum baptismi); Vat. II, Cost. *Lumen gentium*, n. 14-17; Decr. *Ad gentes*, n. 7.

La necessità di appartenere alla Chiesa non è solo di *precetto* (necessitas praecepti), ma anche di *mezzo* (necessitas medii), come è chiaramente dimostrato dal paragone con l'arca, mezzo di salvezza dal diluvio. La necessità di mezzo non è assoluta, ma ipotetica. In particolari circostanze, e precisamente nel caso di ignoranza invincibile o di impossibilità, l'effettiva appartenenza alla Chiesa può venire sostituita dal desiderio di essa, il quale non occorre sia esplicito, potendo anche essere implicito nella disposizione morale di compiere fedelmente la volontà di Dio (votum implicitum). In questo modo possono raggiungere la salvezza anche coloro che sono di fatto fuori della Chiesa. Cfr. Lettera del S. Uff. 8-8-1949 (DS. 3866-3873).

Cristo ha prescritto l'appartenenza alla Chiesa in quanto la fondò come istituzione di salvezza per tutti gli uomini. Egli ha fornito gli Apostoli della sua autorità, ha loro dato l'incarico di un magistero universale e l'ordine di battezzare, facendo dipendere dall'accettazione della sua dottrina e dal ricevimento del battesimo la salute eterna. Cfr. Lc. 10, 16; Mt. 10, 40; 18, 17; 28, 19-20; Mc. 16, 15-16. Poichè Dio è giusto e vuole la salvezza di tutti gli uomini, come attesta chiaramente la Scrittura (1 Tim. 2, 4), coloro che per ignoranza invincibile non conoscono la vera Chiesa di Cristo, pur essendo disposti a seguire in tutto la divina volontà, non possono venire condannati.

Gli *Apostoli* insegnano la necessità della Chiesa per la salvezza quando annunciano, come condizione di questa, la fede in Cristo e nel suo Vangelo. Pietro afferma di fronte al Sinedrio: « In nessun altro c'è salvezza » (Atti 4, 12). Cfr. Gal. 1, 8; Tit. 3, 10; Gv. 2, 10.

È concorde convinzione dei *Padri* che non si possa ottenere la salvezza fuori della Chiesa. Questo principio fu sostenuto non soltanto di fronte ai pagani, ma anche di fronte agli eretici ed agli scismatici. IRENEO insegna che « non hanno parte agli effetti dell'operazione dello Spirito coloro che non accorrono alla Chiesa, ma che con le loro cattive dottrine e pessime azioni si escludono da se stessi dalla Vita. Poichè dov'è la Chiesa ivi è lo Spirito di Dio, e dov'è lo Spirito di Dio ivi è la Chiesa e ogni grazia (*Adv. Haer.* III, 24, 1). ORIGENE esprime formalmente la tesi: « Fuori dalla Chiesa nessuno si salva » (extra ecclesiam nemo salvatur; *In Iesu nave*, hom. 3, 5); e similmente CIPRIANO: « salus extra ecclesiam non est » (*Ep.* 73, 21). I Padri, ad esempio Cipriano, Gerolamo, Agostino, Fulgenzio, vedono nell'arca salvatrice di Noè un tipo o figura della necessità della Chiesa per la salvezza. La convinzione della Chiesa antica trovò la sua espressione pratica nello zelo missionario, nella disposizione al martirio e nella lotta contro l'eresia.

È naturale che, accentuando sì fortemente la necessità della Chiesa per raggiungere la salvezza, compaia soltanto più tardi l'idea della possibilità di salvarsi per coloro che sono fuori della Chiesa stessa. AMBROGIO ed AGOSTINO ritengono che siano salvi, in forza della fede, del desiderio di ricevere il battesimo e della conversione del cuore, i catecumeni che muoiono prima di ricevere il battesimo (AMBROGIO, *De obitu Val.* 51; AGOSTINO, *De bapt.* IV, 22, 29). Viceversa GENNADIO DI MARSIGLIA nega questa possibilità, eccetto nel caso del martirio (*De eccl. dogm.* 74). Agostino distingue anche, non già a parole ma in realtà, tra gli eretici formali e gli eretici materiali, non considerando veri e propri eretici questi ultimi (*Ep.* 43, 1, 1). A quanto pare egli giudica la loro possibilità di salvezza diversamente da quella degli eretici veri e propri.

D'accordo con la tradizione, S. TOMMASO insegna la necessità dell'appartenenza alla Chiesa per la salvezza (*Expos. symb.*, a. 9). D'altra parte egli ammette anche la giustificazione extrasacramentale in virtù del « votum baptismi » e con essa anche la possibilità di salvezza senza appartenenza attuale alla Chiesa in virtù del « votum Ecclesiae » (*S. th.* III, 68, 2).

Per rispondere alle obiezioni di *intolleranza* occorre distinguere tra tolleranza dogmatica e civile. La Chiesa rigetta quella *dogmatica*, che riconosce a tutte le religioni o almeno a tutte le confessioni cristiane il medesimo diritto ed il medesimo valore (indifferentismo); infatti la verità è una sola. Essa esige invece la tolleranza *civile*, poichè predica il comandamento dell'amore del prossimo verso tutti, anche verso coloro che errano. Cfr. le preghiere della liturgia del Venerdì Santo.

CAPITOLO SESTO

La comunione dei santi.

§ 21. Concetto e realtà della comunione dei santi.

Nelle pagine seguenti si considera il concetto di Chiesa in senso più ampio, designante cioè tutti gli uomini redenti e santificati dalla grazia di Cristo, siano essi sulla terra, in purgatorio o in Cielo. In questo senso più ampio la Chiesa vien comunemente detta comunione dei santi.

I membri del regno di Dio santificati dalla grazia redentrice di Cristo, sulla terra e nell'aldilà, hanno una comunione di vita soprannaturale con Cristo, il capo, e tra di loro. *Sent. certa.*

Il simbolo apostolico nella redazione più recente (V secolo) amplia la professione di fede nella santa Chiesa cattolica con l'aggiunta: « comunione dei santi », che si riferisce alla Chiesa dell'aldiqua. Si afferma così

che i fedeli sulla terra, se non lo impedisce il peccato grave, sono uniti con Cristo e tra loro in una comunione soprannaturale di vita.

Nel suo significato originario l'espressione « communio sanctorum » accentua il comune possesso dei beni santi (*sanctorum* = genitivo di *sancta*). Nella sua spiegazione del simbolo NICETA DI REMESIANA scrive: « Credi dunque che otterrai in quest'unica Chiesa la compartecipazione ai santi beni (communionem sanctorum)! ». Nello stesso senso Agostino parla della *communio sacramentorum* (*Sermo* 214, 11). Oggi invece pensiamo innanzi tutto alla comunione degli uomini santificati dalla grazia di Cristo, in possesso dei beni divini che egli ci ha meritati ed elargiti.

Secondo il *Catechismo romano* la comunione dei santi consiste nel possesso comune dei mezzi della grazia posseduti dalla Chiesa e dei doni straordinari o carismi ad essa conferiti, inoltre nella partecipazione ai frutti delle preghiere e delle opere buone di tutti i suoi membri: « L'unità dello Spirito, da cui la Chiesa è animata e retta, fa sì che tutto quanto essa possiede sia possesso comune di tutti coloro che vi appartengono » (I, 9, 24). « E beni comuni non sono soltanto quelli che rendono gli uomini cari a Dio e giusti, ma anche le grazie gratis date o carismi » (I, 9, 25). « Tutto quanto viene santamente praticato da uno dei fedeli è di pertinenza comune; a tutti appartiene e a tutti giova in forza della carità *che non cerca le cose che son sue* (1 Cor. XIII, 5) » (I, 9, 23). Lo stesso afferma anche PIO XII nell'enciclica *Mystici Corporis:* « Tutto ciò che (nel Corpo mistico di Cristo) si compie di bene e di retto dai singoli membri ridonda anche in profitto di tutti, grazie alla comunione dei santi » (*l. c.*, p. 236). Esiste quindi tra i membri del Corpo mistico una comunanza spirituale di beni, che si estende a tutti i doni divini derivanti da Cristo ed a tutte le opere buone compiute con la sua grazia.

Secondo la volontà di *Cristo* i credenti in lui devono formare tra loro un'intima unità spirituale, di cui è modello la sua propria unità con il Padre (Gv. 17, 21). Egli considera se stesso come la vite, i discepoli come i tralci che producono i frutti perchè vivificati da lui

(Gv. 15, 1-8). Egli educa i suoi discepoli a pregare il Padre comune nel cielo, non solo per se stessi, ma per tutta la comunità dei credenti, onde ottenerne i doni soprannaturali e naturali (Mt. 6, 9 ss.: Padre nostro). La dottrina di Cristo è stata ulteriormente sviluppata da PAOLO. Egli vede in Cristo il capo del Corpo mistico, la Chiesa, e nei credenti i membri di quest'unico corpo. L'attività del singolo membro è di vantaggio a tutti. 1 Cor. 12, 25-27: « Non vi sia scisma nel corpo, bensì i membri abbiano la stessa cura l'uno per l'altro. E se un membro soffre, tutti i membri soffrono con lui; e se un membro è onorato tutti i membri ne provano gioia con lui. Voi siete corpo di Cristo e membri di lui ». Rom. 12, 4: « Come in un sol corpo abbiamo molte membra, ma le membra non hanno tutte la stessa funzione, così noi, pur essendo molti, siamo un sol corpo in Cristo; presi poi singolarmente siamo membri gli uni degli altri ». Una conseguenza pratica di questa dottrina è la preghiera che l'Apostolo fa per le comunità da lui fondate e rivolge per sè e per tutti i santi (ad es. Rom. 1, 9; 15, 30-31; Ef. 6, 18-19).

Nella *Tradizione* la fede nella comunione dei santi trovò pratica espressione sin dagli inizi nella preghiera di intercessione fatta per i viventi ed i morti durante la celebrazione liturgica. I Padri esortano frequentemente i fedeli a pregare per sè e per gli altri. L'idea della comunione dei santi fu oggetto di indagini speculative specialmente da parte di AGOSTINO nelle sue numerose spiegazioni sul corpo di Cristo. Per lui questo comprende non solo i membri della Chiesa viventi, ma anche i fedeli defunti, anzi in generale tutti i giusti dall'inizio del mondo in poi. Tutti hanno come capo Cristo. Il vincolo che riunisce insieme i membri del Corpo mistico tra di loro e con il capo è la « caritas », dono dello Spirito Santo, che anima il corpo di Cristo. Cfr. *De civ. Dei* XX, 9, 2; *Enarr. in Ps.* 36, 3, 4; *In Ps.* 137, 4; *Sermo* 137, 1, 1. L'espressione

« communio sanctorum » compare nel simbolo, probabilmente già come parte integrante di esso, per la prima volta nella « explanatio symboli » di Niceta di Remesiana (verso il 380). A partire dalla metà del secolo V è attestata anche in Gallia (Fausto di Riez).

S. TOMMASO trae dalla dottrina della comunione dei santi due conseguenze: *a*) il merito della redenzione di Cristo, il capo, vien comunicato ai membri del Corpo mistico nei sacramenti; *b*) ogni membro partecipa alle opere buone degli altri (*Expos. symb.*, a. 9-10).

§ 22. La comunione dei fedeli sulla terra.

1. Preghiera d'intercessione.

I fedeli sulla terra possono ottenere da Dio doni reciproci mediante la preghiera. *Sent. certa.*

PIO XII nell'Enciclica *Mystici Corporis* scrive: « La salvezza di molti dipende dalle preghiere e dalle volontarie mortificazioni, a questo scopo intraprese dalle membra del mistico Corpo » (*l. c.*, p. 213). In armonia con la costante prassi della Chiesa egli incita i fedeli alla reciproca preghiera: « Ogni giorno deve salire al cielo la comune preghiera per raccomandare tutte le membra del mistico Corpo di Gesù Cristo » (*l. c.*, p. 242).

La fede nella potenza della preghiera d'intercessione è antichissima e conosciuta anche fuori d'Israele (cfr. Es. 8, 4; 10, 17). Le grandi figure di Israele, quali Abramo (Gen. 18, 23 ss.), Mosè (Es. 32, 11 ss.; 32, 30), Samuele (1 Sam. 7, 5; 12, 19 ss.), Geremia (Ger. 18, 20) intercedono presso il Signore per il popolo o per singole persone. I Profeti vengono cercati dal re e dal popolo perchè intercedano presso Dio (3 Re 13, 6; 4 Re 19, 4; Ger. 37, 3; 42, 2). *Gesù* richiede ai suoi discepoli la preghiera per i loro persecutori (Mt. 5, 44). *Paolo* as-

sicura la comunità a cui scrive, che pregherà per loro (Rom. 1, 9-10, ecc.) e richiede la loro preghiera per se stesso (Rom. 15, 30, ecc.) e per tutti i santi (Ef. 1, 18). Vuole « che si facciano preghiere, orazioni, postulazioni, ringraziamenti, per tutti gli uomini, per i re e per tutti coloro che stanno in alto » (1 Tim. 2, 1). Giacomo esorta i cristiani: « Pregate gli uni per gli altri affinchè siate guariti. Molto vale la preghiera fervente del giusto » (Giac. 5, 16).

Gli scritti dei primi tempi della Chiesa sono assai ricchi di esortazioni e di incitamenti a ricordarsi della preghiera reciproca. CLEMENTE DI ROMA esorta i Corinzi a pregare per i peccatori perchè venga loro concessa la docilità e l'umiltà (*Cor.* 56, 1). Chiude la sua lettera con « la grande preghiera », nella quale sono ricordati gli eletti di tutto il mondo e tutti coloro che hanno bisogno di aiuto (*Cor.* 59). IGNAZIO DI ANTIOCHIA nelle sue lettere chiede che si preghi per lui perchè sia fatto partecipe del martirio, per la Chiesa di Siria rimasta orfana, per gli eretici perchè si convertano e per tutti gli uomini (cfr. *Rom.* 4, 2; 8, 3; 9, 1; *Ef.* 10, 1-2; 11, 2; 21, 1-2). Cfr. POLICARPO, *Fil.* 12, 3; *Didachè* 10, 5; GIUSTINO, *Apol.* 1, 61, 2; 65, 1; 67, 5; TERTULLIANO, *De poenit.* 10, 6.

2. Merito per gli altri.

I fedeli sulla terra possono, con le opere buone fatte in stato di grazia, meritare grazie da Dio gli uni per gli altri con merito di convenienza (de congruo). *Sent. probabilis.*

Secondo la citazione di Pio XII riportata sopra (n. 1) la salvezza di molti dipende dalle volontarie mortificazioni dei membri del mistico Corpo di Cristo, le quali ottengono, come « meritum de congruo », la concessione delle grazie interne ed esterne necessarie alla salvezza. Vedi Trattato della grazia, § 25, 2 b.

Nella tradizione cristiana antica domina la convinzione che si possano ottenere da Dio per i confratelli cristiani benefici spirituali di ogni sorta non soltanto mediante la preghiera, ma anche mediante opere di pietà. CLEMENTE DI ROMA presenta, come esempio ai cristiani di Corinto, Ester che « supplicò l'onniveggente Iddio nel digiuno e nell'umiliazione » (*Cor.* 55, 6). GIUSTINO attesta la prassi antica dei fedeli che digiunavano e pregavano insieme con i catecumeni, per ottenere loro da Dio la remissione dei peccati anteriormente commessi (*Apol.* I, 61, 2).

3. Soddisfazione vicaria.

I credenti sulla terra possono soddisfare gli uni per gli altri mediante le opere di penitenza compiute in istato di grazia. *Sent. certa.*

L'effetto della soddisfazione consiste nella remissione delle pene temporali dovute per i peccati. La possibilità di tale soddisfazione è fondata nell'unità del Corpo mistico. Come Cristo, il capo, ha sostituito i membri nelle sue sofferenze espiatrici, così anche un membro può sostituirne un altro. Sulla possibilità e realtà della soddisfazione vicaria è fondata l'indulgenza.

Papa CLEMENTE VI dichiarò nella bolla giubilare *Unigenitus Dei Filius* (1343), nella quale per la prima volta viene valorizzata ufficialmente la dottrina del « tesoro della Chiesa » (thesaurus Ecclesiae), che anche i meriti (= soddisfazioni) della Madre di Dio e di tutti gli eletti dal primo all'ultimo dei giusti contribuiscono all'aumento del tesoro, dal quale la Chiesa concede le indulgenze (D. 552 [DS. 1027]; cfr. 740 a [DS. 1448]). PIO XI nelle encicliche *Miserentissimus Redemptor* (1928) e *Caritate Christi* (1932) invitò i fedeli a soddisfare al Cuore sacratissimo di Gesù non solo per le proprie mancanze, ma anche per quelle degli altri.

Già nel *Vecchio Testamento* è nota l'idea della soddi-

sfazione vicaria di persone innocenti per le colpevoli. L'innocente prende su di sè il corruccio divino meritato dal colpevole, per riottenergli così la benevolenza di Dio. Mosè si offre a Dio come vittima per il popolo peccatore (Es. 32, 32). Giobbe offre a Dio un olocausto in soddisfazione per i peccati dei suoi figli (Giob. 1, 5). Isaia profetizza le sofferenze del Messia (Is. 53). Il *Nuovo Testamento* concepisce la Passione e la Morte di Cristo come prezzo del riscatto, come sacrificio espiatorio dei peccati degli uomini (vedi Trattato della Redenzione, § 9 e 10). L'Apostolo Paolo insegna che anche i fedeli possono soddisfare gli uni per gli altri. Col. 1, 24: « Adesso godo dei patimenti in pro vostro e compio le deficienze dei patimenti di Cristo nella mia carne in pro del Corpo di lui, che è la Chiesa ». 2 Cor. 12, 15: « Io spenderò molto volentieri del mio, e me stesso spenderò completamente per le anime vostre ». 2 Tim. 4, 6: « Io sono già versato in libazione » (cioè prevedo il martirio).

Già nei Padri più antichi si trova l'idea che il martirio sia un mezzo di espiazione anche per gli altri. IGNAZIO DI ANTIOCHIA scrive agli Efesini che egli si vuol sacrificare per loro, cioè offrirsi come vittima espiatoria (8, 1). Nella lettera a Policarpo chiama sè e le sue catene « prezzo del riscatto » per lui (2, 3). ORIGENE insegna, richiamandosi a 2 Cor. 12, 15; 2 Tim. 4, 6 e Ap. 6, 9, che gli Apostoli ed i martiri tolgono, mediante la loro morte, i peccati dei fedeli (*In Num. hom.* 10, 2). All'idea della soddisfazione vicaria si ricollega anche l'uso attestato da TERTULLIANO (*Ad. mart.* I) e da CIPRIANO (*Ep.* 15-23) di riammettere nella comunità della Chiesa i penitenti dietro lettera di raccomandazione (libellus pacis) di un martire. CIPRIANO dice espressamente che i peccatori possono essere aiutati presso il Signore dall'intercessione dei martiri (*Ep.* 19, 2; 18, 2). Cfr. AMBROGIO, *De Virg.* I, 7, 32; *De poenit.* I, 15, 81.

S. TOMMASO prova la possibilità della soddisfazione vicaria

biblicamente dal passo dei Gal. 6, 2 (« uno porti il peso dell'altro ») e speculativamente dalla forza unificatrice della carità: « In quanto due uomini sono uno mediante l'amore, l'uno può soddisfare per l'altro » (*S. th.* III, 48, 2 ad 1). Cfr. *Suppl.* 13, 2; *S. c. G.* III, 158; *Expos. in ep. ad Gal.* (6, 2); *Expos. symb.*, a. 10.

§ 23. La comunione dei fedeli sulla terra con i santi del cielo.

1. Venerazione ed invocazione dei santi.

E' permesso e giova venerare i santi in cielo e invocarli perchè intercedano per noi. *De fide.*

La venerazione dei santi va presa qui nel senso più preciso di culto di dulia assoluto, cioè reso alla persona dei santi in se stessa, e non alle cose, come reliquie e immagini (culto di dulia relativo). Il Concilio di Trento dichiarò, parlando del culto delle immagini, che « noi per mezzo dell'immagini veneriamo i santi, che esse rappresentano » (D. 986 [DS. 1823]). Per quanto riguarda la loro *invocazione* il Concilio dichiarò: « È cosa buona e utile invocarli perchè ci aiutino » (D. 984 [DS. 1821]; cfr. D. 998 [DS. 1867]). La credenza della Chiesa trova espressione pratica nella celebrazione della festa dei santi.

La dichiarazione del Concilio di Trento è diretta contro i *riformatori*, che rifiutarono l'invocazione ai santi come estranea alla Bibbia ed inconciliabile con la mediazione unica di Cristo. Cfr. *Conf. Aug.* e *Apologia Conf.*, art. 21; *Art. Smalcald.*, p. II, art. 2, n. 25-28. Nell'antichità cristiana si schierò contro la venerazione e l'invocazione ai santi VIGILANZIO, un prete della Gallia che fu anche per qualche tempo a Betlemme con S. Gerolamo.

La Scrittura non conosce ancora alcuna venerazione ed invocazione dei santi ma ci offre tuttavia i principii dai quali si svilupperà la dottrina e la prassi della Chiesa. Il diritto alla venerazione dei santi deriva da quella degli angeli attestata dalla Scrittura (cfr. Gios. 5, 14; Deut. 8, 17; Tob. 12, 16). La ragione della venerazione degli angeli è la loro soprannaturale dignità, fondata sulla visione immediata di Dio (Mt. 18, 10). Poichè anche i santi vedono immediatamente Dio (1 Cor. 13, 12; 1 Gv. 3, 2) sono ugualmente degni di venerazione.

Il passo 2 Mac. 15, 11 attesta la credenza del popolo giudaico nell'intercessione dei santi: Giuda Maccabeo vede in un sogno « degno di fede » come due giusti defunti, il sommo Sacerdote Onia ed il profeta Geremia, intercedano presso Dio per il popolo e la santa città. Cfr. Ger. 15, 1. Secondo Tob. 12, 12; Apoc. 5, 8 e 8, 3 gli angeli ed i santi del cielo offrono a Dio le preghiere dei santi sulla terra, cioè le appoggiano con la loro intercessione, cosa questa che ben si addice alla continuità dell'amore (1 Cor. 13, 8). Dalla realtà della loro intercessione risulta la legittimità di invocarli.

Storicamente la venerazione dei santi si presenta dapprima sotto la forma di venerazione dei martiri. La testimonianza più antica è quella del *Martirio di Policarpo* (circa il 156), in cui si distingue nettamente tra adorazione di Cristo e venerazione dei martiri: « Noi adoriamo lui (Cristo), perchè è figlio di Dio; i martiri invece li veneriamo degnamente, come discepoli ed imitatori del Signore, per l'attaccamento insuperabile che essi ebbero per il loro re e maestro » (17, 3). Esso attesta anche per la prima volta l'abitudine di celebrare « il giorno natalizio del martirio », cioè il giorno della morte (18, 3). TERTULLIANO (*De Corona mil.* 3) e CIPRIANO (*Ep.* 39, 3) fanno menzione della celebrazione del sacrificio eucaristico nell'anniversario della morte del martire. GEROLAMO giustifica la

venerazione e l'intercessione dei santi contro Vigilanzio (*Ep.* 109, 1; *Contra Vigil.* 6). AGOSTINO difende la venerazione dei martiri contro l'accusa di adorazione della persona umana. Egli dice che i cristiani celebrano la memoria dei martiri « per eccitarsi ad *imitarli*, per partecipare ai loro *meriti*, per essere sostenuti dalle loro *preghiere* » (*Contra Faustum* XX, 21).

L'invocazione dei santi è attestata per la prima volta da IPPOLITO DI ROMA che si rivolge ai tre compagni di Daniele con la preghiera: « Ricordatevi di me, vi prego, affinchè anch'io con voi ottenga la medesima sorte del martirio » (*In Dan.* II, 30). ORIGENE insegna che « con colui che prega rettamente pregano non soltanto il sommo sacerdote (Cristo), ma anche gli angeli e le anime dei pii dormienti ». Egli prova l'intercessione dei santi biblicamente con 2 Mac. 15, 14 e speculativamente colla continuità e perfezione del loro amore per il prossimo (*De orat.* 11; cfr. *Exhort. ad mart.* 30, 38; *In lib. Iesu Nave*, hom. 16, 5; *In Num.*, hom. 26, 6). Cfr. CIPRIANO, *Ep.* 60, 5. Nelle iscrizioni funerarie paleocristiane i martiri, e altri defunti creduti beati, spesso sono invocati perchè intercedano per i vivi ed i morti.

L'*obbiezione* sollevata dai riformatori che l'invocazione dei santi deroga alla mediazione unica di Cristo, non ha valore, poichè la mediazione dei santi è secondaria e subordinata a quella di Gesù. La sua efficacia si fonda sul merito redentore di Cristo. L'invocazione e la venerazione dei santi serve perciò alla glorificazione di Cristo, il quale come Dio dona la grazia e come uomo l'ha acquistata e collabora alla sua distribuzione. « Noi onoriamo i servitori, in modo che l'onore da loro si rifletta sul Signore » (GEROLAMO, *Ep.* 109, 1). Cfr. *Cat. Rom.* III, 2, 14.

2. Venerazione delle reliquie dei santi.

E' cosa permessa ed utile venerare le reliquie dei santi. *De fide.*

Il culto reso alle reliquie dei santi è un culto di dulia relativo. Il Concilio di Trento ha dichiarato: « Anche i santi corpi dei santi martiri e degli altri che vivono con Cristo... devono essere venerati dai fedeli » (D. 985

[DS. 1822]; cfr. D. 998, 440, 304 [DS. 1867, 818 s., 603]). Il motivo di tale venerazione consiste nel fatto che i corpi dei santi furono membra viventi di Cristo e tempio dello Spirito Santo, che essi risusciteranno per essere glorificati e che Dio partecipa per mezzo loro molti benefici agli uomini (D. 985 [DS. 1822]). Oltre i corpi e loro parti sono anche venerati come reliquie oggetti che sono stati in contatto fisico con i santi.

La dichiarazione del concilio è diretta contro i *riformatori* che respinsero come estranea alla Bibbia anche la venerazione delle reliquie insieme con il culto dei santi (cfr. LUTERO, *Art. Smalcal.*, p. II, art. 2, n. 22). Nell'antichità cristiana invei contro il culto delle reliquie, già fin d'allora molto sviluppato, Vigilanzio.

La Scrittura non conosce ancora il culto delle reliquie, ma ci offre già alcuni indizi, dai quali si svilupperà il culto cristiano. Gli Israeliti uscendo dall'Egitto portarono con sè le ossa di Giuseppe (Es. 13, 19). Un morto fu richiamato in vita a contatto delle ossa di Eliseo (4 Re 13, 21). Eliseo operò un miracolo con il mantello di Elia (4 Re 2, 13-14). I Cristiani di Efeso imponevano ai malati fazzoletti e cinture dell'Apostolo Paolo ottenendone guarigioni dalle malattie e allontanamento degli spiriti cattivi (Atti 19, 12).

La profonda stima per il martirio condusse assai presto alla venerazione delle reliquie dei martiri. Nel *Martirio di Policarpo* si legge che i cristiani di Smirne raccolsero le ossa del Vescovo martire seppellendole in un luogo conveniente perchè «più preziose delle perle e più stimabili dell'oro» (18, 2). «Colà — osserva l'autore — per quanto ci sarà possibile ci raduneremo nella gioia e nell'allegrezza per celebrare, con l'aiuto del Signore il giorno natalizio del suo martirio» (18, 3). GEROLAMO respinge l'obiezione di idolatria mossa da Vigilanzio, distinguendo tra culto di latria e di dulia, ed affermando che il culto delle reliquie è relativo in quanto va

alla persona dei martiri (*Ep.* 109, 1; *C. Vigil.* 4-5). Cfr. TEODORETO DI CIRO, *Graec. affect. curatio* 8; GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orth.* IV, 15; *S. th.* III, 25, 6.

3. Culto delle immagini dei santi.

E' cosa lecita ed utile venerare le immagini dei santi. *De fide.*

Il culto prestato alle immagini dei santi è un culto di dulia relativo. Il settimo Concilio ecumenico di Nicea (787) si oppose all'iconoclastia della Chiesa greca e dichiarò, richiamandosi alla tradizione, che era lecito ritrarre « le sante venerande immagini del Salvatore, della Madre di Dio, di angeli, di santi » e prestare ad esse un rispettoso omaggio (τιμητικὴν προσκύνησιν), ma non già adorazione vera e propria (ἀληθινὴν λατρείαν) spettante solo a Dio. « All'immagine non si conviene che solo una venerazione relativa. L'onore che le si attribuisce passa all'originale, cioè alla persona da essa raffigurata » (D. 302 [DS. 601]). Il Concilio di Trento rinnovò contro i riformatori, che non ammettevano nè il culto dei santi, nè quello delle reliquie e delle immagini, queste dichiarazioni, accentuando ancora una volta il carattere relativo di tale culto: « L'onore attribuito alle immagini risale ai modelli che esse riproducono » (D. 986 [DS. 1823]; cfr. D. 998 [DS. 1867]).

Il divieto dell'Antico Testamento di fare e venerare immagini plastiche (Es. 20, 4 s.), al quale si appigliano gli iconoclasti di ogni tempo, mirava a salvaguardare gli Israeliti dall'idolatria del mondo pagano ambientale. Nel cristianesimo è ancora obbligatorio in quanto interdice il culto idolatrico delle immagini. Eccezioni al divieto si trovano tuttavia già nello stesso V. Testamento: Es. 25, 18 (due statue auree di cherubini sull'Arca dell'Alleanza); Num. 21, 8 (il serpente di bronzo).

In forza del divieto delle immagini, il culto cristiano di esse si sviluppò soltanto dopo la sconfitta del paganesimo. Il Sinodo di Elvira (circa il 306) le interdiceva ancora nelle chiese (Can. 36). In origine esse avevano soltanto uno scopo didascalico. La loro venerazione (mediante baci, inchini, incensi, candele accese) si diffuse sopratutto nella Chiesa greca dal secolo V al VII. Gli iconoclasti dei secoli VIII e IX vi scorsero una ricaduta nel paganesimo; ma la prassi della Chiesa fu giustificata da GIOVANNI DAMASCENO († 749), dai patriarchi GERMANO († 733) e NICEFORO († 829) di Costantinopoli e dall'abate TEODORO STUDITA († 826). Essi fecero anzitutto valere il carattere relativo di tale culto e ne dimostrarono pure il valore educativo per la pietà cristiana. Cfr. D. 1569 (DS. 2669).

§ 24. La comunione dei fedeli sulla terra e dei santi in cielo con le anime nel purgatorio.

1. Possibilità dei suffragi.

I fedeli in vita possono venire in aiuto delle anime nel purgatorio mediante i loro suffragi. *De fide.*

Per suffragi si intendono non soltanto preghiere, ma anche indulgenze, elemosine e altre opere di pietà, sopratutto la Santa Messa.

Il secondo Concilio ecumenico di *Lione* (1274) ed il Concilio di *Firenze* (Decretum pro Graecis 1439) hanno dichiarato concordemente: « Per mitigare le pene delle anime purganti giovano loro i suffragi dei fedeli in vita, cioè il sacrificio della Messa, le preghiere e le elemosine e le altre opere di pietà, che gli stessi fedeli, secondo le disposizioni della Chiesa, son soliti fare gli uni per gli altri » (D. 464, 693 [DS. 856, 1304 ss.]). Il Concilio di *Trento* dichiarò contro i riformatori, i quali non ammettevano il purgatorio, che esso esiste e che

« le anime ivi trattenute possono essere aiutate dai suffragi dei fedeli, particolarmente dall'offerta del divin sacrificio dell'altare »: animas ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio iuvari (D. 983 [DS. 1820]); cfr. D. 427, 456, 998 (DS. 797, 838, 1867).

Secondo 2 Mac. 12, 42-46 invalse nel tardo giudaismo la convinzione che si potessero aiutare con preghiere e sacrifici espiatori i defunti in peccato. Alla preghiera ed al sacrificio si attribuiva la purificazione dal peccato. Il primitivo cristianesimo derivò dal Giudaismo la fede nell'efficacia dell'intercessione per i defunti. Paolo si augura per il suo fedele Onesiforo, che a quanto pare non era più in vita all'epoca della stesura della seconda lettera a Timoteo, la misericordia di Dio per il giorno del giudizio: « Il Signore gli conceda (la grazia) di trovare misericordia presso di Lui in quel giorno » (2 Tim. 1, 18).

La *Tradizione* abbonda di testimonianze. Tra i documenti della letteratura antica sono i primi a testimoniare l'uso cristiano di pregare per i defunti gli Atti apocrifi di Paolo e di Tecla (fine del secondo secolo). La defunta Falconilla implora la preghiera di Tecla « per essere trasportata nel luogo dei giusti ». Tecla prega: « Tu Signore dei cieli, figlio dell'Altissimo, concedi a lei (la madre Trifena) che la figlia sua Falconilla possa vivere nell'eternità » (*Acta Pauli et Theclae* 28-29). TERTULLIANO ricorda, oltre alla preghiera per i defunti anche la celebrazione del sacrificio eucaristico nell'anniversario della loro dipartita. (*De monogamia* 10; *De cor. mil.* 3; *De exhort. cast.* 11; cfr. CIPRIANO, *Ep.* 1, 2). CIRILLO DI GERUSALEMME nella sua spiegazione della messa menziona, dopo la consacrazione, la preghiera per tutti i defunti, attribuendole l'effetto di riconciliare il defunto con Dio (*Cat. myst.* 5, 9-10). GIOVANNI CRISOSTOMO (*In Phil.*, hom. 3, 4) ed AGOSTINO (*Enchir.* 110; *Sermo* 172, 2, 2) affermano che si possano aiutare i defunti anche con le elemosine. Agostino tuttavia osserva che i

suffragi giovano non a tutti i defunti, ma soltanto a quanti son vissuti in modo tale da meritarsi che possano servir loro dopo la morte. Cfr. *De cura pro mortuis gerenda* 1, 3; *Conf.* IX, 11-13.

Iscrizioni sepolcrali paleocristiane del secondo e del terzo secolo contengono spesso l'invito alla preghiera per i defunti ovvero un augurio con cui si invoca loro pace, conforto, vita in Dio o in Cristo. Cfr. l'iscrizione di *Abercio di Geropoli* (anteriore al 216): « Chiunque intende quel che dico e sente come me, preghi per Abercio ».

2. Efficacia dei suffragi.

I suffragi hanno efficacia nel senso che il valore soddisfattorio delle opere buone viene offerto a Dio in sostituzione delle pene temporali che le anime devono ancora espiare. Loro effetto è la remissione di pene temporali. Nel caso delle preghiere si aggiunge anche il valore impetratorio. Mentre la soddisfazione fonda un diritto formale nei confronti della giustizia divina, la preghiera, sotto forma di supplica, si rivolge alla misericordia divina. La possibilità della soddisfazione vicaria sta nell'unità del mistico Corpo di Cristo prodotta dalla grazia e dall'amore.

I suffragi, secondo il loro modo di soddisfare, si distinguono in tre categorie: *a*) quelli che producono l'effetto ex opere operato, quale la Messa come sacrificio di Cristo; *b*) quelli che lo producono quasi ex opere operato, quali i suffragi che si fanno in nome della Chiesa, per es. le esequie; *c*) quelle che lo producono ex opere operantis, quali le opere buone personali, per es. le elemosine. Presupposto è lo stato di grazia.

Il più efficace di tutti i suffragi è la Santa Messa. Cfr. *Suppl.* 71, 3.

3. Intercessione dei santi per le anime purganti.

Anche i santi del cielo possono aiutare, con la loro intercessione, le anime nel purgatorio. *Sent. communis.*

Nella liturgia dei morti la Chiesa prega che Dio conceda ai defunti, « per intercessione della beata Maria

sempre Vergine e di tutti i santi », di giungere al consorzio dell'eterna beatitudine (Oratio pro defunctis fratribus ecc.). L'intercessione dei santi ha però solo valore impetratorio, poichè la possibilità della soddisfazione e del merito è limitata al tempo della vita terrena.

Nelle iscrizioni sepolcrali paleocristiane le anime dei defunti vengono spesso raccomandate ai martiri. Per essere sicuri della loro intercessione, i fedeli richiedevano di essere sepolti vicino alla tomba di un martire. AGOSTINO risponde ad una domanda del vescovo Paolino di Nola: la vicinanza della tomba di un martire di per sè non serve nulla ai defunti, ma i sopravvissuti sono spronati ad invocare nelle proprie preghiere l'intercessione del martire per le anime dei trapassati (*De cura pro mortuis gerenda* 4, 6).

4. Intercessione ed invocazione delle anime purganti.

Le anime purganti possono intercedere per altre membra del Corpo mistico. *Sent. probabilis.*

Poichè le anime purganti sono membra del Corpo mistico di Cristo si deve rispondere in modo affermativo alla questione se esse possano intercedere per altre anime come loro o per i fedeli sulla terra. Di conseguenza si deve anche ammettere con Fr. Suarez e S. R. Bellarmino che è possibile e lecito invocarle perchè intercedano.

I sinodi provinciali di Vienna (1858) e di Utrecht (1865) insegnano che le anime del Purgatorio ci aiutano con le loro intercessioni (*Coll. Lac.* V, 191, 869). Leone XIII approvò nel 1889 una preghiera, in cui esse vengono invocate perchè ci soccorrano nei pericoli del corpo e dell'anima (*ASS* 22, p. 743). Nelle raccolte autentiche del 1937 e del 1950 tale preghiera non è compresa.

S. TOMMASO si oppone all'intercessione ed all'invocazione delle anime purganti osservando che esse non conoscono per nulla le preghiere dei fedeli sulla terra e che « secundum hoc (sc. quantum ad poenas) non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis » (*S. th.* II-II, 83, 11 ad 3; cfr. II-II, 83,

4 ad 3). Siccome però la Chiesa non ha mai disapprovata l'invocazione delle anime del Purgatorio assai diffusa tra il popolo ed appoggiata da molti teologi — l'abrogazione della preghiera summenzionata non dev'essere intesa come una disapprovazione — non è da mettersi in dubbio la sua possibilità e legittimità. Le anime purganti possono avere conoscenza delle invocazioni dei fedeli mediante la rivelazione divina. Un culto delle anime del Purgatorio non è ammissibile.

5. Suffragi per i dannati?

I suffragi non giovano ai dannati nell'inferno, poichè questi non appartengono al Corpo mistico di Cristo. *Sent. communis.*

S. AGOSTINO pensò alla possibilità che i suffragi destinati ai defunti portassero ai dannati non totalmente cattivi (non valde mali) un sollievo alla loro pena: « Quelli a cui queste offerte (dell'altare e dell'elemosine) giovano, ne ricavano questo vantaggio: o ricevono piena remissione, o certamente qualche sollievo nel rigore della dannazione » (aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio; *Enchir.* 110). Il passo del Sal. 76, 10, secondo cui Dio non cessa di essere misericordioso anche quando è adirato, può essere inteso secondo Agostino, nel senso che Dio « non pone fine al supplizio (che è) eterno, ma mitiga e sospende alquanto i tormenti » (non aeterno supplicio finem dando, sed levamen adhibendo vel interponendo cruciatibus; *Enchir.* 112). Secondo GREGORIO MAGNO la preghiera per i dannati è « senza valore davanti agli occhi del giusto giudice » (*Dial.* IV, 44; *Moralia* XXXIV, 19, 38). I teologi della scolastica primitiva seguono per lo più Agostino. Nei libri liturgici del primo medioevo si trova persino una *Missa pro defuncto, de cuius anima dubitatur vel desperatur.* Nell'orazione di tale messa si prega siano mitigati i tormenti dell'inferno, in caso che l'anima in questione non possa giungere, per la gravità del peccato, alla beatitudine.

S. TOMMASO d'accordo con Gregorio insegna che i suffragi per i dannati non servono a nulla e che la Chiesa non intende pregare per loro. *Suppl.* 71, 5.

III.

I SACRAMENTI

SEZIONE PRIMA

I sacramenti in generale.

CAPITOLO PRIMO

La natura dei sacramenti.

§ 1. Il concetto di sacramento.

1. Definizione nominale.

Etimologicamente la parola *sacramento* significa tanto ciò che è capace di rendere una cosa sacra e divina quanto la cosa sacra medesima (res sacrans vel res sacra). Nella letteratura romana profana designava il giuramento di fedeltà dei soldati e in generale ogni giuramento; nella lingua dei giuristi il pegno deposto nel tempio dalle parti in lite.

Nella *Volgata* sacramento traduce la parola greca μυστήριον, la quale significa alcunchè di nascosto e di segreto (cfr. Tob. 12, 7; Dan. 2, 18; 4, 6), nel campo religioso i segreti di Dio, (Sap. 2, 22; 6, 24), specialmente il mistero della Redenzione per opera di Cristo (Ef. 1, 9; Col. 1, 26). Inoltre ha il senso di segno, simbolo, tipo di un sacro mistero (Ef. 5, 32: il matrimonio simbolo della mistica unione di Cristo con la Chiesa; Ap. 1, 20; 17, 7).

I Padri, seguendo il linguaggio biblico, chiamavano sacramento l'intera religione cristiana come complesso di dottrine e pratiche misteriose e anche singole dottrine e azioni cultuali del cristianesimo. TERTULLIANO applica il significato classico di « giuramento di fedeltà » all'impegno battesimale cristiano. S. AGOSTINO, partendo dalla nozione generica di segno, dà questa definizione: sacramentum, id est sacrum signum (*De civ. Dei* X, 5; trasformata dalla Scolastica in « signum rei sacrae »). Dai testi agostiniani derivarono altre definizioni: signum ad res divinas pertinens (cfr. *Ep.* 138, 1, 7); invisibilis gratiae visibilis forma (cfr. *Ep.* 105, 3, 12).

La teologia della Scolastica primitiva (Ugo di San Vittore † 1141, Pietro Lombardo † 1160) completa la definizione agostiniana designando il sacramento non soltanto come *segno*, ma anche come *causa* della grazia. Altre definizioni di sacramento che ebbero importanza storica sono le seguenti: ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymol.* VI, 19, 40: Quae (scil. baptismus et chrisma, corpus et sanguis Domini) ob id sacramentum dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus vel a sacris sacramenta dicuntur; UGO DI SAN VITTORE, *De sacr. christ. fidei* I, 9, 2: Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam; PIETRO LOMBARDO, *Sent.* IV, 1, 4: Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat.

2. Definizione reale.

Il sacramento della nuova legge è un segno efficace di grazia istituito da Cristo.

Il Catechismo romano (II, 1, 8) definisce il Sacramento « una cosa sensibile che, per istituzione divina, ha la virtù non solo di significare ma anche di produrre la santità e la giustizia » (= la grazia santificante): docendum erit rem esse sensibus subiectam, quae ex Dei

institutione sanctitatis et iustitiae tum significandae tum efficiendae vim habet. Pertanto il concetto di sacramento comprende tre elementi: *a*) un segno esterno, sensibile della grazia santificante; *b*) la produzione della medesima grazia santificante; *c*) l'istituzione da parte di Dio, più precisamente dell'Uomo-Dio Gesù Cristo.

Il Concilio di Trento menziona soltanto la definizione incompleta risalente ad Agostino: Symbolum rei sacrae et invisibilis gratiae forma visibilis (D. 876 [DS. 1639]).

Il sacramento appartiene al genere dei segni. *S. th.* III, 60, 1: sacramentum ponitur in genere signi. L'essenza del segno è di far conoscere un'altra cosa: « Segno è tutto ciò che oltre all'oggetto che offre ai sensi, fa sì che attraverso esso veniamo a conoscere anche un'altra cosa »: Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire (AGOSTINO, *De doctr. christ.* II, 1, 1). I sacramenti sono segni nè puramente naturali, dato che un'azione naturale può designare un effetto soprannaturale soltanto per disposizione divina, nè puramente artificiali o convenzionali, dato che per la loro proprietà naturale sono atti a significare la grazia interiore. Essi non sono soltanto segni speculativi o teoretici, ma efficaci o pratici, perchè non solo significano ma anche producono la santità interiore. Si riferiscono al passato, al presente e al futuro in quanto ricordano la Passione del Signore, significano la grazia e preannunciano la gloria (signa rememorativa passionis Christi, signa demonstrativa praesentis gratiae, signa prognostica futurae gloriae). Cfr. *S. th.* III, 60, 3.

3. La concezione protestante dei sacramenti.

Secondo la loro dottrina della giustificazione, i *riformatori* vedono nei sacramenti pegni della promessa divina della remissione dei peccati e mezzi per risvegliare e fortificare la fede fiduciale, che sola giustifica. I sacramenti sono innanzitutto non mezzi di grazia, ma di fede e contrassegni di questa. Cfr. *Confessio Aug.*, art. 13: De usu Sacramentorum docent, quod sacramenta instituta sint, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia

voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. CALVINO, *Inst.* IV, 14, 12: quorum (sc. sacramentorum) unicum officium est eius (sc. Dei) promissiones oculis nostris spectandas subicere, imo nobis earum esse pignora. Per conseguenza i sacramenti hanno soltanto un valore psicologico e simbolico. Il Concilio di Trento ha respinto questa dottrina come eretica (D. 848-849 [DS. 1605-1606]).

L'odierna *teologia liberale* protestante spiega i sacramenti come derivazioni dai culti misterici pagani.

Il *modernismo* nega l'istituzione immediata dei sacramenti da parte di Cristo e li considera come puri simboli aventi col sentimento religioso la stessa relazione che hanno le parole rispetto alle idee. Cfr. D. 2030-2041, 2089 (DS. 3430-3441, 3489).

§ 2. Le parti costitutive del segno sacramentale.

1. Materia e forma.

Il segno esterno dei sacramenti si compone di due parti essenziali, cosa e parola (res et verbum vel elementum et verbum). *Sent. fidei proxima.*

La cosa è o una sostanza materiale (acqua, olio) o un'azione sensibile (penitenza, matrimonio). La parola è di regola quella parlata.

Dalla fine del secolo XII (Pietro Cantore † 1197, Alano di Lilla † 1203) in luogo di cosa e parola si introdussero i termini materia e forma, che però dapprincipio non erano ancora intesi nel senso strettamente aristotelico, ma designavano unicamente l'elemento materiale e la formula delle parole. Il magistero della Chiesa ha accolto questi termini. Il Decreto per gli Armeni del Concilio di Firenze (1439) dichiara: Haec omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tamquam *materia*, verbis tamquam *forma*, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit Ecclesia; quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum (D. 695 [DS. 1312]; cfr. D. 895 [DS. 1671]).

La materia si distingue in *remota*, cioè l'elemento materiale come tale, per es. acqua od olio, e *prossima*, cioè l'applicazione dell'elemento materiale, per es. l'abluzione e l'unzione.

La Scrittura fa risaltare chiaramente, almeno per alcuni sacramenti, le due parti essenziali del segno esteriore, ad es. Ef. 5, 26 per il Battesimo: « Purificandola (la Chiesa) col lavacro dell'acqua in virtù della parola ». Cfr. Mt. 28, 19; Atti 8, 15 ss.; Mt. 26, 26 ss.; Giac. 5, 14; Atti 6, 6.

La tradizione attesta che i sacramenti furono sempre amministrati mediante un'azione sensibile e parole (preghiera) che l'accompagnavano. S. AGOSTINO dice riguardo al battesimo: « Togli la parola, che altro è l'acqua se non acqua? Si aggiunge la parola all'elemento e ne risulta il sacramento » (*In Ioan.*, tr. 80, 3; cfr. tr. 15; *Sermo Denis* 6, 3). Cfr. *S. th.* III, 60, 6.

2. Unità morale di materia e forma.

I termini materia e forma in senso aristotelico si applicano alle parti del segno sacramentale solo in modo analogico in quanto la cosa è per se stessa alcunchè di indeterminato, mentre la parola determina. Così ad es. nel rito del battesimo la cosa, ossia l'acqua, essendo indifferente sia ad indicare il refrigerio che la purificazione, vien determinata a significare la purificazione dalle parole: io ti battezzo, ossia io ti *lavo* ecc. Materia e forma unite tra loro non costituiscono un'unità fisica, come le parti di un corpo, ma un'unità morale. Non è pertanto necessaria una loro assoluta simultaneità; è sufficiente una simultaneità morale in guisa che, secondo l'estimazione comune, formino un segno unico. I sacramenti della Penitenza e del Matrimonio, data la loro particolare natura, comportano perfino una separazione tra materia e forma.

3. Sacramentum - res sacramenti.

La teologia scolastica chiama il segno esterno « sacramentum » o « sacramentum tantum » (significat et non significatur) e l'effetto interno di grazia « res sacramenti » (significatur et

non significat). Tra i due colloca un terzo elemento detto « res et sacramentum » (significatur et significat) che nel battesimo, nella cresima e nell'ordine è il carattere sacramentale, nell'eucarestia il vero corpo e il vero sangue di Cristo, nella penitenza il pentimento interiore del penitente, nell'estrema unzione (secondo Suarez) « l'unzione interna », cioè il sollievo dell'anima, nel matrimonio il vincolo indissolubile. Cfr. *S. th.* III, 66, 1; 73, 6; 84, 1 ad 3.

4. Convenienza dei segni sensibili della grazia.

La convenienza dell'istituzione di segni sensibili della grazia va fondata sopratutto sulla natura sensibile-spirituale dell'uomo. Cfr. UGO DI SAN VITTORE, *De sacr. christ. fidei* I, 9, 3: Triplici ex causa sacramenta instituta esse noscuntur: propter humiliationem, propter eruditionem, propter exercitationem. Cfr. *S. th.* III, 61, 1; *Cat. Rom.* II, 1, 9.

CAPITOLO SECONDO

L'efficacia e gli effetti dei sacramenti.

§ 3. L'efficacia oggettiva dei sacramenti.

1. Sacramento e grazia.

I sacramenti della nuova legge contengono la grazia di cui sono segno, e la conferiscono a coloro che non vi pongono impedimento. *De fide.*

Mentre i protestanti riconoscono ai sacramenti soltanto un'efficacia soggettiva e psicologica, in quanto risvegliano e rafforzano in chi li riceve la fede fiduciale, la Chiesa cattolica insegna che essi hanno anche un'efficacia oggettiva, indipendente cioè dalla disposizione soggettiva di chi li riceve e di chi li amministra. Il Concilio di Trento dichiara contro i riformatori: Si quis

dixerit, sacramenta novae Legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre,... A.S. (D. 849 [DS. 1606]; similmente D. 695 [DS. 1310]). Cfr. anche D. 850 (DS. 1607): Si quis dixerit, non dari gratiam per huiusmodi sacramenta semper et omnibus, quantum est ex parte Dei,... A.S. Donde emerge che i sacramenti conferiscono la grazia *immediatamente*, cioè senza la mediazione della fede fiduciale. La fede nel caso dell'adulto è certo una condizione indispensabile (conditio sine qua non) o causa dispositiva, ma non causa efficiente della grazia. I sacramenti invece sono cause efficienti della grazia, anche se solo cause strumentali. Cfr. D. 799 (DS. 1529): il sacramento del Battesimo causa strumentale della giustificazione.

L'espressione usata dalla Scolastica (a partire da Ugo di San Vittore) e dal Concilio di Trento: « I sacramenti contengono la grazia » afferma che la grazia è contenuta nei sacramenti come l'effetto nella causa strumentale, e quindi non formalmente (come il liquido nel recipiente), ma virtualmente. Cfr. *S. th.* III, 62, 3.

La Scrittura attribuisce ai sacramenti una vera causalità (strumentale) rispetto alla grazia, come appare chiaro particolarmente dall'uso delle preposizioni « da » (ἐκ, ἐξ, ex) e « mediante » (διά, per) e del dativo (in latino ablativo) di strumento. Gv. 3, 5: « Se uno non nasce *dall'*acqua e dallo spirito (ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος) non può entrare nel regno di Dio ». Tit. 3, 5: « Ci ha salvati *mediante* il lavacro di regenerazione e di rinnovazione operata dallo Spirito Santo » (διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας). Ef. 5, 26: « Purificandola (la Chiesa) con il lavacro dell'acqua in virtù della parola » (τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος). Cfr. Atti 8, 18; 2 Tim. 1, 6; 1 Piet. 3, 21.

I Padri attribuiscono al segno sacramentale l'immediata purificazione e santificazione dell'anima. Essi magnificano particolarmente la potenza purificatrice e santificatrice dell'acqua battesimale e paragonano la sua efficacia, che opera la rinascita, con la fecondità del grembo materno, specialmente di quello della Vergine Maria (GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Ioan.*, hom. 26, 1; LEONE MAGNO, *Sermo* 24, 3; 25, 5; cfr. la preghiera della benedizione dell'acqua battesimale). La pratica del battesimo dei bambini « per la remissione dei peccati » risalente ai primi tempi della Chiesa è prova sicura che si riteneva l'efficacia del battesimo indipendente dall'attività personale del battezzando.

2. Efficacia ex opere operato.

I sacramenti operano ex opere operato. *De fide.*

Per caratterizzare l'efficacia oggettiva la teologia scolastica ha coniato la formula: sacramenta operantur ex opere operato, cioè operano in forza dell'oggettivo compimento del rito sacramentale, per propria ed intima efficacia. Il Concilio di Trento ha sanzionato questo modo di dire tanto combattuto dai protestanti: Si quis dixerit, per ipsa novae Legis sacramenta ex opere operato non conferre gratiam,... A.S. (D. 851 [DS. 1608]).

Le origini della terminologia scolastica risalgono verso la seconda metà del secolo XII. Dapprima la distinzione tra « opus operans » ossia l'azione soggettiva, e « opus operatum », ossia il fatto oggettivo, fu introdotta, principalmente ad opera dei Porretani, nella dottrina del merito e nella questione del valore morale della crocefissione di Cristo. In seguito fu accolta nella dottrina sacramentaria e adoperata per indicare l'efficacia dei sacramenti (Glossa dello Pseudo-Poitiers, Pietro Poitiers, Summa del Cod. Bamberg. Patr. 136).

Per « opus operatum » si intende il compimento valido del rito sacramentale a differenza dell'« opus operantis » che è la disposizione soggettiva di chi riceve il sacramento. La formula « ex opere operato » esprime negativamente che la grazia

sacramentale non vien concessa a motivo dell'attività soggettiva di chi riceve o di chi amministra il sacramento, e positivamente che è causata dal segno o rito sacramentale validamente posto. Storicamente non è esatta la spiegazione di MÖHLER: ex opere operato = ex opere a Christo operato (*Simbolica*, § 28), poichè il termine usato dalla Scolastica vuole indicare non la fonte (causa meritoria) della grazia sacramentale, ma il modo della sua produzione.

Bisogna osservare di fronte a frequenti deformazioni e critiche (cfr. MELANTONE, *Apol. Conf. aug.*, art. 13) che la dottrina cattolica dell'efficacia dei sacramenti « ex opere operato » non dev'essere per nulla intesa nel senso di un'efficacia meccanica o magica. L'« opus operantis » non viene escluso, anzi esplicitamente richiesto per l'adulto: non ponentibus obicem (D. 849 [DS. 1606]). La disposizione soggettiva di chi riceve il sacramento non è però causa della grazia, ma solo condizione previa indispensabile (causa dispositiva, non causa efficiens). Dal grado della disposizione soggettiva dipende la misura della grazia ottenuta « ex opere operato ». D. 799 [DS. 1529]: secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem. PIO XII nell'enciclica *Mediator Dei* ha richiamato con insistenza all'importanza della disposizione soggettiva. Cfr. *AAS* 39, 1947, pp. 533-534. Altrove scrisse: « In questa cooperazione della virtù del sacramento e dello sforzo umano, consiste il segreto della fede viva, della vita seriamente cristiana, della vera tendenza verso la perfezione spirituale » (*AAS* 37, 1945, p. 39).

§ 4. Il modo con cui operano i sacramenti.

Tutti i teologi cattolici insegnano che i sacramenti sono non soltanto condizioni od occasioni, ma vere cause (causae instrumentales) della grazia. Però divergono nello spiegare in qual modo i sacramenti producano la grazia « ex opere operato ». I *tomisti* parlano di causalità fisica; gli *scotisti* e molti teologi della Compagnia di Gesù di causalità morale; il gesuita L. BILLOT († 1931) di causalità intenzionale. Il Concilio di Trento non ha deciso nulla in merito.

1. Causalità fisica.

I sacramenti operano fisicamente in quanto per una loro intrinseca virtù, ricevuta da Dio, causano la grazia di cui sono segno. Dio quale causa principale della grazia si serve del segno sacramentale come di uno strumento fisico, con cui produce nell'animo di chi riceve il sacramento la grazia sacramentale. Dio dà la grazia mediatamente *per mezzo* del sacramento.

2. Causalità morale.

I sacramenti operano moralmente in quanto, per la loro intrinseca dignità derivante dal fatto che sono istituiti da Cristo, muovono Dio a comunicare la grazia. Non appena il rito sacramentale è validamente compiuto, Dio conferisce la grazia immediatamente perchè si è obbligato a ciò con l'istituire i sacramenti o con un patto (così pensavano gli antichi scotisti), oppure perchè i riti sacramentali posseggono una virtù d'impetrazione come la preghiera di Cristo, dato che in un certo senso sono sue azioni. Dio conferisce la grazia immediatamente *a motivo* del sacramento.

3. Causalità intenzionale.

La teoria del BILLOT si rifà alla concezione di alcuni antichi scolastici (Alessandro di Hales, S. Alberto Magno, S. Tommaso nel *Commento alle Sentenze*), secondo la quale i sacramenti causano la grazia non in modo *perfettivo*, ma solo *dispositivo*, in quanto cioè producono non la grazia stessa, ma solo una disposizione reale alla grazia, ossia il carattere sacramentale o il cosidetto « ornatus animae ». Però mentre quei teologi riconoscevano ai sacramenti una causalità fisica rispetto alla detta disposizione, il Billot non attribuisce loro che una causalità intenzionale: essi hanno la virtù di significare e di comunicare un pensiero, un'intenzione, un ordine. Così ad esempio le parole con le quali il Pontefice al Concistoro pubblica i nuovi vescovi, non solo significano il pensiero, l'intenzione, di conferire la giurisdizione episcopale, ma realmente la conferiscono. Secondo Billot i sacramenti conferiscono la grazia intenzionalmente e dispositivamente (intentionaliter dispositive), in quanto producono nell'anima

di chi li riceve un titolo esigitivo della grazia medesima. Questo titolo, prodotto dal sacramento, sortisce infallibilmente l'immediata infusione della grazia da parte di Dio, quando non vi sia ostacolo o non appena l'ostacolo sia rimosso.

Apprezzamento:

La teoria del BILLOT contraddice al principio che i sacramenti producono quello che significano, cioè la grazia. Secondo la dottrina della Chiesa (D. 849 ss. [DS. 1606 ss.]) l'effetto vero e proprio del sacramento è la grazia stessa. La teoria della causalità *morale* presenta certo minori difficoltà, ma non si accorda con il concetto di causa strumentale (D. 799 [DS. 1529]). Risponde meglio alla dottrina della Chiesa, della Scrittura e dei Padri la dottrina della causalità *fisica* sostenuta da S. TOMMASO nella *S. th.* III, 62.

OBBIEZIONI CONTRO LA CAUSALITÀ FISICA.

a) *Distanza tra ministro e soggetto del sacramento.* La causalità fisica non dev'essere intesa nel senso che il sacramento per produrre la grazia debba toccare fisicamente chi lo riceve. Un contatto fisico è necessario soltanto quando lo richieda l'indole propria del sacramento, per es. nel caso dell'abluzione e dell'unzione. L'assoluzione sacramentale e l'espressione del consenso nel matrimonio non richiedono alcun influsso fisico delle parole sulla persona che riceve il sacramento.

b) *Successione dell'azione sacramentale.* La produzione della grazia si attua non appena sia compiuta l'azione propria del segno sacramentale, che è quella di significare la grazia. In questo momento diviene operante la forza strumentale trasmessa da Dio al sacramento, la quale produce la grazia nell'anima del soggetto. In tal modo la produzione della grazia è legata all'ultimo istante dell'azione sacramentale; la parte precedente non è tuttavia senza importanza poichè alla funzione del significare è richiesta l'azione totale. L'azione propria del significare e quella strumentale del causare la grazia si uniscono intimamente a formare un'azione sacramentale unica. Cfr. *S. th.* III, 62, 1 ad 2.

c) *La reviviscenza.* La reviviscenza dei sacramenti ricevuti validamente ma indegnamente, per il battesimo, la cresima e l'ordine si spiega in quanto il carattere sacramentale è il soggetto fisico della virtù divina producente la grazia. Per

l'estrema unzione e il matrimonio tale ufficio è demandato al carattere battesimale. Non pochi teologi per il caso eccezionale della reviviscenza ammettono la causalità morale, almeno relativamente ai sacramenti che non imprimono il carattere.

§ 5. Gli effetti dei sacramenti.

1. La grazia.

a) *Grazia santificante.*

Tutti i sacramenti della nuova legge conferiscono a chi li riceve la grazia santificante. *De fide.*

Il Concilio di Trento insegna: per quae (sc. sacramenta Ecclesiae) omnis vera iustitia (= gratia sanctificans) vel incipit vel coepta augetur vel amissa reparatur (D. 843 a [DS. 1600]; cfr. D. 849-851 [DS. 1606-1608]).

La Scrittura dichiara talvolta direttamente e talvolta indirettamente che la grazia è effetto dei sacramenti. Secondo 2 Tim. 1, 6 l'effetto dell'imposizione delle mani da parte dell'Apostolo è la « grazia di Dio ». Altri passi chiamano l'effetto di riti sacramentali rinascita (Gv. 3, 5; Tit. 3, 5), purificazione (Ef. 5, 26), remissione dei peccati (Gv. 20, 23; Giac. 5, 15), comunicazione dello Spirito Santo (Atti 8, 17), donazione della vita eterna (Gv. 6, 55). Tutti questi effetti sono inseparabili dalla comunicazione della grazia santificante.

I sacramenti che sono destinati a dare per la prima volta la grazia santificante o a ridarla se perduta (gratia prima) sono detti sacramenti dei morti (battesimo, penitenza). Quelli invece che son destinati ad aumentare la grazia che già esiste (gratia secunda) sono detti sacramenti dei vivi.

È teologicamente certo che i sacramenti dei morti conferiscono la grazia seconda accidentalmente, vale a dire in

particolari circostanze, quando cioè il soggetto è già in stato di grazia. In considerazione del dogma del Concilio di Trento che i sacramenti comunicano la grazia a coloro che non vi pongono impedimento (D. 849-850 [DS. 1606-1607]), è assai probabile che i sacramenti dei vivi conferiscano la grazia prima accidentalmente, cioè quando una persona, che ha peccato mortalmente, ma crede in buona fede di essere senza peccato grave, riceve il sacramento con pentimento imperfetto. Cfr. *S. th.* III, 72, 7 ad 2; III, 79, 3. Con la grazia santificante vengono sempre conferite anche le virtù teologali e morali e i doni dello Spirito Santo. Vedi Trattato della grazia, § 21.

b) Grazia sacramentale.

Ogni sacramento conferisce una grazia specifica o sacramentale. *Sent. communis.*

Poichè vi sono sacramenti diversi con fini diversi (cfr. D. 846, 695 [DS. 1603, 1310 ss.]) e poichè la diversità dei segni sacramentali allude ad una diversità anche dell'effetto di grazia, bisogna ammettere che ogni sacramento, in conformità del suo proprio fine, conferisca una grazia particolare o specifica (grazia sacramentale in senso stretto).

La grazia sacramentale e quella estrasacramentale o comune non si distinguono tra loro solo logicamente secondo il fine per il quale vengono conferite, ma neanche sono due abiti realmente distinti (Capreolo), poichè nella Scrittura non c'è fondamento per una siffatta distinzione. Secondo la dottrina di S. Tommaso la grazia sacramentale è, quanto all'essenza, la stessa che quella comune, tuttavia aggiunge a questa, « un certo aiuto divino » per conseguire il fine speciale del sacramento: gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam et super virtutes et dona quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem (*S. th.* III, 62, 2). Gaetano, Suarez ed altri con questo aiuto divino intendono una grazia attuale od il diritto a grazie attuali. Altri tomisti, come Giovanni di S. Tommaso, più giustamente intendono l'espressione di S. Tommaso nel senso di un aiuto di-

vino abituale, che precisano come un modus interno, mediante il quale la grazia santificante subisce un perfezionamento interno in direzione del fine particolare del sacramento.

Comunemente i teologi odierni insegnano che con la grazia sacramentale è congiunto il diritto alla grazia attuale richiesta secondo il tempo e le circostanze per raggiungere il fine del sacramento. Pio XI ha dichiarato a proposito del Matrimonio che esso « conferisce il diritto all'aiuto attuale della grazia, ogniqualvolta (i coniugi) ne abbisognano per compiere i doveri del loro stato » (D. 2237 [DS. 3713]).

c) Misura della grazia sacramentale.

Quantunque Dio sia assolutamente libero nella distribuzione della grazia, tuttavia quasi tutti i teologi ammettono che ogni singolo sacramento conferisca di per se stesso a tutti quelli che lo ricevono la stessa misura di grazia. Però il diverso grado della disposizione soggettiva nell'adulto importa anche una misura diversa di grazia prodotta ex opere operato (D. 799 [DS. 1529]). La Chiesa per questo motivo ha sempre attribuito un grande valore ad una buona preparazione per ricevere i sacramenti. Cfr. l'antica prassi del catecumenato. *S. th.* III, 69, 8.

2. Il carattere sacramentale.

a) Realtà del carattere sacramentale.

Tre sacramenti, il battesimo, la cresima e l'ordine imprimono nell'anima un carattere, cioè un segno spirituale indelebile, e perciò non possono essere ripetuti. *De fide.*

Contro i riformatori, che al seguito di Wiclif negavano il carattere sacramentale, il Concilio di Trento dichiarò: Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, A.S. (D. 852 [DS. 1609]; cfr. D. 411, 695 [DS. 781, 1313]).

La Scrittura contiene solo qualche allusione al carattere sacramentale, in quanto parla di un sigillo impresso da Dio nei credenti o di una sigillazione dello Spirito Santo. 2 Cor. 1, 21 s.: «Chi conferma noi insieme con voi in Cristo, e unge noi, è Dio, il quale e impresse il suo sigillo su di noi e dette la caparra dello Spirito nei nostri cuori». Ef. 1, 13: «Nel quale (Cristo) anche voi, avendo creduto, foste sigillati con lo Spirito Santo». Ef. 4, 30: «Non contristate lo Spirito Santo nel quale foste sigillati per il giorno della redenzione». L'impressione del sigillo mediante lo Spirito Santo, uno degli effetti del battesimo, in questi passi non è ancora distinta dal complesso dei doni di grazia.

I Padri insegnano che nel battesimo viene impresso un sigillo divino e perciò chiamano il battesimo stesso sigillo o sigillazione (σφραγίς, sigillum, signaculum, obsignatio). Così per CIRILLO DI GERUSALEMME il battesimo è «un santo ed inviolabile sigillo» (σφραγὶς ἁγία ἀκατάλυτος; *Procat.* 16). S. AGOSTINO, che è il primo a usare il termine «carattere» (*Ep.* 98, 5; *De bapt.* VI, 1, 1), fonda la impossibilità di reiterare il battesimo e l'ordine sul carattere, che vien conferito indipendentemente dalla grazia e non si perde neppure con il peccato mortale. Egli ha posto in luce tutti gli aspetti essenziali del carattere: *a*) la distinzione e la separabilità dalla grazia (consacrazione distinta dalla santificazione o partecipazione della vita eterna; *Ep.* 98, 5; *De bapt.* V, 24, 34); *b*) l'inamissibilità (*C. ep. Parm.* II, 13, 29; *C. litt. Petil.* II, 104, 239); *c*) e, quale sua conseguenza, l'impossibilità di ripetere il sacramento (*C. ep. Parm.* II, 13, 28).

La dottrina del carattere fu elaborata scientificamente dalla teologia scolastica nei secoli XII e XIII. Pietro Cantore († 1197) fu il primo che motivò l'impossibilità di reiterare la cresima e l'ordine con l'impressione del carattere. Parte essenziale nello sviluppo della dottrina ebbero la scuola francescana più antica (Alessandro di Hales, Bonaventura), Alberto Magno e sopratutto TOMMASO D'AQUINO. Cfr. *S. th.* III, 63, 1-6. Scoto criticò le prove tratte dalla Scrittura e dalla Tradizione,

ma si attenne, fondandosi sull'autorità della Chiesa, all'esistenza del carattere. Papa Innocenzo III fu il primo a usare in un documento ufficiale la dottrina del carattere (D. 411 [DS. 781]).

b) *Essenza del carattere.*

Il carattere sacramentale è un segno spirituale impresso nell'anima. *De fide.*

In base alla definizione del Concilio di Trento (D. 852 [DS. 1609]) il carattere va inteso come alcunchè di reale e inerente in modo accidentale all'anima, più precisamente come una *qualità* soprannaturale fisicamente inerente all'anima. S. Tommaso lo colloca tra la specie della *potenza,* mentre la Summa Alexandri, Bonaventura ed Alberto Magno lo considerano un abito. *S. th.* III, 63, 2: Character importat quandam potentiam spiritualem ordinatam ad ea, quae sunt divini cultus. Secondo S. TOMMASO il soggetto del carattere non è (come pensano Bellarmino e Suarez) la sostanza dell'anima, ma la potenza conoscitiva, poichè gli atti di culto cui esso dispone, sono protestazioni di fede, la quale appartiene alla potenza conoscitiva. *S. th.* III, 63, 4.

L'opinione di DURANDO († 1334) secondo cui il carattere sacramentale sarebbe una pura relazione logica (relatio rationis), mediante la quale, per divina disposizione, si è deputati e abilitati in guisa puramente esteriore a compiere particolari azioni religiose, in modo analogo ad una procura che dà la facoltà di compiere determinati atti ufficiali, non è conciliabile con la dottrina del Concilio di Trento.

c) *Finalità del carattere.*

Il carattere sacramentale deputa a compiere le azioni del culto cristiano. *Sent. communis.*

S. TOMMASO, rifacendosi alla concezione agostiniana del carattere come consacrazione e d'accordo con l'idea dello Pseudo-Dionigi, afferma che lo scopo del carattere è quello di deputare al culto divino (deputatio ad cultum divinum). Questa deputazione può essere attiva o passiva, a seconda che autorizza a ricevere o ad amministrare i sacramenti.

S. th. III, 63, 3: deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis quae pertinent ad cultum Dei, et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis. Siccome tutto il culto cristiano è emanazione del sacerdozio di Cristo, il carattere è una partecipazione a tale sacerdozio e una configurazione a Cristo sommo sacerdote. *S. th.* III, 63, 3: totus ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi, et ideo manifestum est, quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae. Cfr. D. 2300 (DS. 3851 s.).

Il carattere sacramentale è un segno *configurativo* in quanto rende simili al sommo sacerdote Gesù Cristo. Da questa funzione primaria ne derivano altre secondarie: il carattere è un segno *distintivo* in quanto distingue i battezzati dai non battezzati, i cresimati dai non cresimati, gli ordinati dai non ordinati; un segno *dispositivo* in quanto rende atti a certe azioni di culto ed indirettamente dispone a ricevere la grazia santificante e le grazie attuali; un segno *obbligativo* in quanto obbliga agli atti del culto cristiano ed esige il possesso della grazia santificante per il loro degno compimento.

Che soltanto i tre sacramenti del battesimo, della cresima e dell'ordine imprimano il carattere si prova razionalmente dal fatto che solo essi abilitano a compiere atti di culto. *S. th.* III, 63, 6.

d) Durata del carattere.

Il carattere sacramentale dura almeno fino alla morte del soggetto. *De fide.* D. 852 (DS. 1609): signum indelebile.

Secondo l'opinione comune dei Padri e dei teologi il carattere perdura senza fine anche dopo la morte nella vita futura. CIRILLO DI GERUSALEMME parla di «un sigillo dello Spirito Santo, che non può essere cancellato nell'eternità» (*Procat.* 17). Dal punto di vista speculativo la durata eterna del carattere si fonda sulla permanenza eterna del sacerdozio di Cristo e sull'immortalità dell'anima. *S. th.* III, 63, 5.

CAPITOLO TERZO

L'istituzione e il numero dei sacramenti.

§ 6. L'istituzione dei sacramenti per opera di Cristo.

Dal concetto di sacramento come segno efficace di grazia deriva che solo Dio, autore della grazia, può istituire come causa principale un sacramento. Una creatura lo può soltanto come causa strumentale o ministeriale. Il potere che spetta a Dio riguardo ai sacramenti si dice di autorità (potestas auctoritatis), quello che spetta alla creatura di ministero (potestas ministerii). Cristo come Dio possiede il primo e come uomo il secondo. Questo, a motivo dell'unione ipostatica della natura umana di Cristo con la persona divina del Logos, vien detto potere ministeriale principale (potestas ministerii principalis vel potestas excellentiae). Cfr. *S. th.* III, 64, 3 e 4.

1. Istituzione per opera di Cristo.

Tutti i sacramenti della nuova legge furono istituiti da Gesù Cristo. *De fide.*

Il Concilio di Trento dichiarò contro i protestanti che dicevano essere la maggior parte dei sacramenti invenzioni umane: Si quis dixerit, sacramenta novae Legis non fuisse omnia a Iesu Christo Domino nostro instituta, A.S. (D. 844 [DS. 1601]).

Si oppone al dogma cattolico anche la concezione *modernista*, per cui i sacramenti non derivano dal Cristo storico, ma dagli Apostoli e loro successori, che li hanno introdotti per il bisogno psicologico di forme esterne di culto, richiamandosi a determinati fatti della vita di Gesù (D. 2039-2040 [DS. 3439-3440]).

Moderni *storici delle religioni* hanno tentato di spiegare i sacramenti come imitazioni dei culti misterici pagani, ma si tratta di costruzioni senza fondamento. Una derivazione dei riti cristiani essenziali da simili culti non si può dimostrare, mentre si può concedere nelle cerimonie non essenziali un limitato influsso dell'ambiente pagano. Non poche somiglianze nelle idee religiose e nelle forme d'espressione si spiegano con le disposizioni religiose comuni a tutti gli uomini e con l'adattamento psicologico alle condizioni del tempo.

2. Istituzione immediata.

Cristo ha istituito immediatamente e personalmente tutti i sacramenti. *Sent. certa.*

L'istituzione immediata per opera di Cristo significa che egli stesso ha determinato e la specifica grazia sacramentale e il segno esterno o rito che la significa e la produce. Si avrebbe invece l'istituzione mediata qualora egli avesse lasciato agli Apostoli e loro successori di stabilire e una determinata grazia sacramentale e il relativo segno esterno. Alcuni teologi scolastici (Ugo di San Vittore, Pietro Lombardo, Rolando, Bonaventura) sostengono che i sacramenti della cresima e dell'estrema unzione sono stati istituiti dagli Apostoli per impulso dello Spirito Santo. S. Alberto Magno, S. Tommaso d'Aquino (*S. th.* III, 64, 2) e Scoto affermano che tutti i sacramenti sono stati istituiti immediatamente da Cristo.

La Scrittura attesta che Cristo ha istituito immediatamente i sacramenti del battesimo, dell'eucarestia e della penitenza. I rimanenti, sempre secondo la Scrittura, esistevano già nell'epoca apostolica; però gli Apostoli non si attribuiscono nessun diritto circa la loro istituzione, ma si considerano soltanto « come ministri di Cristo e dispensatori dei misteri di Dio » (1 Cor. 4, 1). Cfr. 1 Cor. 3, 5.

I Padri non conoscono sacramenti istituiti dagli Apostoli o dalla Chiesa. Riferendosi all'Eucarestia, S. Ambrogio dice:

« Chi è l'autore dei santi misteri (sacramenti) se non il Signore Gesù Cristo? Questi misteri sono venuti dal cielo » (*De sacr.* IV, 4, 13). Cfr. AGOSTINO, *In Ioan.*, tr. 5, 7.

La ragione dimostra la convenienza della istituzione immediata dal fatto che i sacramenti, come le verità di fede, sono le basi fondamentali della religione cristiana. Ora come Cristo ha annunziato personalmente le verità di fede, immutabili nella loro sostanza, e le ha affidate alla Chiesa perchè le custodisse, così, per analogia, si può dedurre che egli abbia pure istituito personalmente i sacramenti, immutabili nella loro sostanza, e li abbia lasciati alla Chiesa perchè li amministrasse. L'istituzione immediata dei sacramenti per opera di Cristo tutela l'unità della Chiesa. *S. th.* III, 64, 2 ad 3; 64, 5 ad 1.

3. Sostanza dei sacramenti.

Cristo ha stabilito la sostanza dei sacramenti. La Chiesa non ha alcun diritto di mutarla. *Sent. certa.*

Poichè Cristo ha istituito immediatamente i sacramenti ne consegue che la loro sostanza è immutabile. La mutazione della sostanza porterebbe all'istituzione di un nuovo sacramento. Il Concilio di Trento insegna che la Chiesa ebbe sin dall'inizio il potere di fare modifiche e variazioni nell'amministrazione dei sacramenti restando salva la sostanza dei medesimi (salva illorum substantia). La Chiesa non si crede in diritto di mutare alcunchè della sostanza di essi (D. 931 [DS. 1728]). Cfr. D. 570 m, 2147 a, 2301 (DS. 1061, 3556, 3857): Cost. Apost. « Sacramentum ordinis ».

È *controverso* se Cristo ha determinato la materia e la forma dei sacramenti in particolare (in specie) o in generale (in genere), vale a dire se ha stabilito la natura specifica del segno sacramentale o ha lasciato alla Chiesa di determinare la materia e la forma, dando soltanto in generale l'idea del sacramento. Quest'ultima forma di istituzione permette un ampio intervento della Chiesa e si accosta all'istituzione mediata. La surriferita

dichiarazione del Concilio di Trento (D. 931 [DS. 1728]): non decide la controversia poichè la sostanza dei sacramenti, come spiega autorevolmente Pio XII, consiste in « quegli elementi che a testimonianza delle fonti della rivelazione divina lo stesso Cristo Signore stabilì si dovessero osservare nel segno sacramentale » (D. 2301 [DS. 3857]); ora è appunto su « quegli elementi » che verte la questione. Per il battesimo e per l'eucarestia l'istituzione specifica è sicuramente attestata nella Scrittura, mentre non lo è per gli altri sacramenti. Si deve escludere che Cristo abbia stabilito il segno sacramentale *in individuo*, cioè secondo tutte le particolarità del rito (per es. immersione o infusione nel caso del battesimo, testo della forma). La forma sacramentale fu determinata da Cristo non secondo la lettera, ma secondo il senso.

4. Riti accidentali.

Dai riti essenziali dei sacramenti, che sono di istituzione divina, sono da distinguere i riti accidentali, cerimonie e preghiere, formatisi nel corso dei secoli per consuetudine o per disposizione positiva della Chiesa e che hanno lo scopo di simboleggiare l'effetto della grazia sacramentale, di porre in risalto la dignità e l'eccellenza dei sacramenti, di soddisfare il bisogno spirituale e sensibile che ha l'uomo di forme esterne di culto e di prepararlo a ricevere la grazia. Cfr. D. 856, 931, 943, 946 (DS. 1613, 1728, 1746, 1749).

§ 7. Il numero settenario dei sacramenti.

I sacramenti della nuova legge sono sette. *De fide.*

Contro i riformatori che, dopo lunghe incertezze, conservarono soltanto due sacramenti, il battesimo e la comunione, il Concilio di Trento proclamò che non ci sono di più o di meno di sette sacramenti, e cioè battesimo, cresima, eucarestia, estrema unzione, ordine e matrimonio: Si quis dixerit, sacramenta novae Legis...

esse plura vel pauciora quam septem, A.S. (D. 844 [DS. 1601]).

La Scrittura menziona occasionalmente tutti sette i sacramenti, ma non li raggruppa ancora nel numero settenario. Anche presso i Padri non si trova ancora nessuna formale enumerazione dei sette sacramenti. Tale enumerazione presuppone un'accurata elaborazione del concetto di sacramento e quindi non si poteva attendere che verso la metà del secolo XII. I primi testimoni sono Maestro Simone, le « Sententiae divinitatis » della scuola di Gilberto di Poitiers, Pietro Lombardo, Maestro Rolando (Alessandro III).

L'esistenza dei sette sacramenti si può stabilire con tre prove:

1. Prova teologica.

L'esistenza di sette sacramenti è dalla metà del secolo XII in poi ritenuta da tutta la Chiesa come verità di fede. Espressa dapprima come convinzione scientifica dei teologi, fu confermata a partire dal sec. XIII dal magistero ecclesiastico. I Concilii di Lione (1274) e di Firenze (1438-1445) insegnano espressamente il numero settenario (D. 465, 695 [DS. 860, 1310]. Cfr. D. 424, 665 ss. [DS. 793, 1255 ss.]). Siccome Cristo continua a vivere nella Chiesa (Mt. 28, 20) e lo Spirito Santo assiste quest'ultima nella sua attività di maestra (Gv. 14, 26), è evidente che essa nella sua totalità non può cadere nell'errore. La fede generale della Chiesa è dunque per il credente un criterio per riconoscere che una dottrina è rivelata.

2. Prova della prescrizione.

Non si può provare che uno qualsiasi dei sette sacramenti sia stato istituito in un'epoca qualsiasi da un Concilio, da un papa, da un vescovo o da una comunità. Le definizioni dogmatiche, i Padri ed i teologi presuppongono l'esistenza dei singoli sacramenti come qualcosa di antica tradizione. Si può quindi

concludere che i sette sacramenti esistevano nella Chiesa sin dagli inizi. Cfr. AGOSTINO, *De baptismo* IV, 24, 31: « Quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur ».

3. Prova storica.

La Chiesa greco-ortodossa, che si staccò da quella cattolica in via transitoria nel IX secolo sotto Fozio ed in via definitiva nell'XI (1054) sotto Michele Cerulario, concorda con essa nel numero settenario dei sacramenti, come lo dimostrano i libri liturgici, le dichiarazioni dei Concilii unionisti di Lione (D. 465 [DS. 860]) e di Firenze (D. 695 [DS. 1310]), le risposte date ai tentativi di unione fatti dai protestanti nel XVI secolo e le professioni ufficiali di fede. L'enumerazione formale dei sette sacramenti fu senza esitazione derivata nel secolo XIII dalla Chiesa cattolica d'Occidente, poichè corrispondeva alla coscienza di fede della Chiesa greco-ortodossa.

Il Patriarca GEREMIA II DI COSTANTINOPOLI nella prima risposta (1576) ai professori Martino Crusius e Giacomo Andreae di Tubinga, che gli avevano mandato la Confessione augustana in traduzione greca come base per le trattative unioniste, scrisse in accordo con Simeone di Tessalonica (*De sacramentis* 33): « I misteri e le consacrazioni che si trovano nella Chiesa cattolica dei cristiani ortodossi sono sette, e precisamente il battesimo, l'unzione con il sacro myron, la santa comunione, l'ordine, il matrimonio, la penitenza e l'olio santo. Sette infatti sono i doni dello Spirito divino, come dice Isaia, e sette anche i misteri della Chiesa, che hanno efficacia per opera dello Spirito » (c. 7). Richiamandosi a questa dichiarazione, anche la Confessione ortodossa (I, 98) del Metropolita *Pietro Mogilas di Kiev* (1643), enumera gli stessi sette sacramenti. La Confessione del Patriarca *Dositeo di Gerusalemme* (1672), opponendosi alla Confessione di intonazione calvinista del Patriarca Cirillo Lucaris di Costantinopoli, che riconosceva soltanto il battesimo e la comunione, ammette esplicitamente i sette sacramenti. « Noi non abbiamo nella Chiesa un numero maggiore o minore di sacramenti; poichè il numero che non sia settenario è un prodotto della stoltezza eretica » (Decr. 15).

Anche le Chiese dissidenti dei *nestoriani* e dei *monofisiti* sorte nel v secolo ammettono il numero settenario dei sacramenti. Mentre i nestoriani nell'enumerazione si discostano in parte dalla Chiesa cattolica, i monofisiti concordano con essa. Il teologo nestoriano *Ebedjesu* († 1318) enumera i seguenti sette sacramenti: sacerdozio, battesimo, olio dell'unzione, eucarestia, remissione dei peccati, il sacro fermento (pane eucaristico preparato dal vescovo il giovedì santo e distribuito a tutte le chiese della diocesi per essere usato a confezionare l'eucarestia) e il segno della croce. Il catechismo del vescovo siriano monofisita *Severio Barsaum* (1930) dice: « I sacramenti della Chiesa sono: battesimo, myron, eucarestia, penitenza, ordine, unzione dei malati e matrimonio ».

4. Fondamento di ragione.

La convenienza del numero settenario emerge dall'analogia della vita soprannaturale dell'anima con la vita naturale del corpo: il battesimo genera la vita soprannaturale, la cresima l'accresce, l'eucarestia la nutre, la penitenza e l'estrema unzione la guariscono dall'infermità del peccato e dalla debolezza che ne deriva. I due sacramenti sociali dell'ordine e del matrimonio giovano a governare la comunità ecclesiale e a conservarla e accrescerla spiritualmente e corporalmente. Cfr. *S. th.* III, 65, 1; BONAVENTURA, *Breviloquium* VI, 3. D. 695 (DS. 1311).

§ 8. La necessità dei sacramenti.

Necessario è ciò che non può non essere (*S. th.* I, 82, 1: necesse est, quod non potest non esse), sia per un principio interno (per es. esistenza di Dio) sia per un principio esterno. Quest'ultimo può essere causa finale o causa efficiente. La necessità derivante dalla causa finale (necessitas finis) consiste nel fatto che senza l'impiego di un determinato mezzo non si può conseguire uno scopo (per es. la nutrizione per mantenere in vita il corpo) o almeno non lo si può conseguire così facilmente (per es. il mezzo di trasporto per compiere un viaggio). La necessità derivante dalla causa efficiente costringe

ad una determinata azione (necessitas coactionis). In senso più ampio si dice necessità anche un grado elevato di convenienza (necessitas convenientiae vel congruentiae). *S. th.* I, 82, 1.

1. Da parte di Dio.

Dio può comunicare la grazia anche senza sacramenti. *Sent. certa.*

Dio, nella sua onnipotenza e libertà, può comunicare la grazia anche in modo puramente spirituale e quindi l'istituzione dei sacramenti non era per lui assolutamente necessaria. *S. th.* III, 72, 6 ad 1: virtus divina non est alligata sacramentis. Se però si guarda alla natura sensibile e spirituale dell'uomo, tale istituzione era molto conveniente (necessitas convenientiae vel congruentiae). Inoltre la natura della Chiesa, comunità religiosa visibile, richiede segni religiosi visibili (notae quaedam et symbola, quibus fideles internoscerentur; *Cat. Rom.* II, 9, 4). I sacramenti infine giovano a stimolare le virtù cristiane: l'umiltà perchè assoggettano a elementi sensibili, la fede e la confidenza in quanto pegni visibili delle divine promesse, l'amore del prossimo denotando l'appartenenza di tutti ad uno stesso Corpo mistico. Cfr. *S. th.* III, 61, 1; *S.c.G.* IV, 56; *Cat. Rom.* II, 1, 9.

2. Da parte dell'uomo.

I sacramenti della nuova legge sono necessari all'uomo per la sua salvezza. *De fide.*

Poichè Cristo ha istituito i sacramenti quali mezzi per comunicare la grazia, essi sono necessari per conseguire la salvezza (necessitate medii), anche se non tutti per ogni singola persona. La recezione del sacramento può, in determinate circostanze, essere sostituita

dal desiderio di riceverlo, cioè dal « votum sacramenti » (necessità ipotetica).

Contro i riformatori che, appigliandosi alla dottrina della « sola fides », attenuavano la necessità dei sacramenti per la salvezza, il Concilio di Trento dichiarò: « Se qualcuno dirà che i sacramenti della Nuova Legge non sono necessari alla salvezza, ma superflui, e che gli uomini possono conseguire da Dio la salvezza per la sola fede, senza i sacramenti o senza il desiderio di essi, per quanto non tutti siano necessari ai singoli, sia scomunicato »: Si quis dixerit, sacramenta novae Legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua, et sine eis aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam iustificationis adipisci, licet omnia singulis necessaria non sint, A.S. (D. 847 [DS. 1604]). Nel medioevo la necessità dei sacramenti fu negata dai catari.

Tre sacramenti sono, in via ordinaria, sì necessari che senza di essi non si può avere la salvezza: per ogni singola persona: il battesimo e, dopo il peccato grave, la penitenza, per la totalità degli uomini: l'ordine. Gli altri sono necessari in quanto senza di loro non si può facilmente conseguire la salvezza; infatti la cresima è il complemento del battesimo, l'unzione degli infermi quello della penitenza, il matrimonio la base per la conservazione della comunità della Chiesa, l'eucarestia il fine di tutti i sacramenti. Cfr. *S. th.* III, 65, 3 e 4.

CAPITOLO QUARTO

Ministro e soggetto dei sacramenti.

§ 9. Ministro dei sacramenti.

1. Persona del ministro.

a) Ministro primario e secondario.

1) Il ministro primario dei sacramenti è l'Uomo-Dio Gesù Cristo. *Sent. certa.*

Pio XII insegna nell'Enciclica *Mystici Corporis*: « Quando i sacramenti della Chiesa vengono amministrati con rito esterno, egli stesso (Cristo) ne produce l'effetto nelle anime » (*AAS* 35, 1943, p. 217). « Per quella missione giuridica con la quale il divin Redentore mandò nel mondo gli Apostoli, come egli stesso era stato mandato dal Padre (cfr. Gv. 17, 18; 20, 21), è proprio lui che battezza, insegna, governa, assolve, lega, offre, sacrifica, per mezzo della Chiesa » (ivi, p. 218).

Paolo dice che Cristo purifica i battezzandi mediante il lavacro dell'acqua (Cfr. 5, 26). Il ministro umano è soltanto vicario rappresentante di Cristo. 1 Cor. 4, 1: « Ognuno ci consideri come ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio ». 2 Cor. 5, 20: « Noi siamo ambasciatori di Cristo ».

S. Agostino commentando Gv. 1, 33 (Questi è colui che battezza nello Spirito Santo) scrive: « Battezzi pure Pietro, è questi (Cristo) che battezza; battezzi pure Paolo, è questi (Cristo) che battezza; battezzi pure Giuda, è questi (Cristo) che battezza » (*In Ioan.* tr. 6, 7).

2) Il ministro secondario dei sacramenti è l'uomo nello stato di via. *Sent. certa.*

Fatta eccezione per il battesimo e il matrimonio, è necessario per la valida amministrazione dei sacramenti, un potere particolare sacerdotale o vescovile conferito mediante l'ordinazione. Il Concilio di Trento dichiarò contro i riformatori: Si quis dixerit, Christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem, A.S. (D. 853 [DS. 1610]). Siccome il ministro umano agisce come rappresentante di Cristo (in persona Christi; 2 Cor. 2, 10) ha bisogno di una particolare deputazione da parte di Cristo o della Chiesa di Cristo.

Il ministro del sacramento ha bisogno d'essere distinto dal soggetto, ad eccezione dell'Eucarestia. Innocenzo III dichiarò invalido l'autobattesimo, ma lo ritenne quale viva espressione di fede nel sacramento e di desiderio di riceverlo (D. 413 [DS. 788]).

b) Indipendenza dall'ortodossia e dallo stato di grazia del ministro.

La validità e l'efficacia dei sacramenti è indipendente dall'ortodossia e dallo stato di grazia del ministro. Per lo stato di grazia, *de fide;* per l'ortodossia, *de fide* quanto al battesimo (D. 860 [DS. 1617]), *sententia fidei proxima* quanto agli altri sacramenti. Cfr. CIC 2372.

Contro la dottrina dei donatisti, dei valdesi, dei fraticelli, dei seguaci di Wikleff e di Huss il Concilio di Trento ha dichiarato: « Se qualcuno dirà che un ministro in peccato mortale non compie e non conferisce il sacramento, ancorchè osservi tutto ciò che è essen-

ziale al sacramento stesso, sia scomunicato »: Si quis dixerit, ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quae ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum, A.S. (D. 855 [DS. 1612]). Cfr. D. 424, 488, 584, 672 (DS. 793, 914, 1154, 1262).

Nella controversia circa il battesimo degli eretici il Papa STEFANO I (256), richiamandosi alla tradizione, decise contro il vescovo Cipriano di Cartagine ed il vescovo Firmiliano di Cesarea che il battesimo amministrato da eretici è valido. D. 46 (DS. 110): « Se degli eretici vengono a voi da qualsiasi setta, non si faccia alcuna innovazione, ma si segua solo la tradizione, imponendo loro le mani per riceverli a penitenza » (nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in poenitentiam). L'eresia dei *Donatisti*, i quali esigevano per la valida amministrazione dei sacramenti non solo l'ortodossia, ma anche l'esenzione da ogni peccato grave, fu combattuta da S. OTTATO DI MILEVI e specialmente da S. AGOSTINO in base al fatto che il ministro primario del sacramento è Cristo.

La ragione intrinseca della tesi sta nella dottrina dell'efficacia dei sacramenti ex opere operato e nel rapporto strumentale del ministro umano con Cristo, il ministro primario. Siccome lo strumento opera in virtù della causa prima, l'efficacia del sacramento è indipendente dalla condizione soggettiva del ministro.

c) *Dignità del ministro.*

Come rappresentante di Cristo, chi amministra il sacramento è tenuto in coscienza ad amministrarlo in modo degno, cioè in stato di grazia. Cfr. Es. 19, 22; Lev. 19, 2; 21, 6. Amministrare un sacramento in stato di peccato grave è sacrilegio, eccetto il caso del battesimo in pericolo di morte, dato che chi lo conferisce non agisce quale ministro ufficiale della Chiesa, ma come persona privata che soccorre un bisognoso. Il *Cat. rom.*

(II, 1, 20, 2) ammonisce: « Le cose sante vanno trattate santamente, religiosamente ». Cfr. *S. th.* III, 64, 6.

2. Attività del ministro.

a) **Per la valida amministrazione dei sacramenti è richiesto che il ministro compia il rito o segno sacramentale nel debito modo.** *De fide.*

Il che importa che egli adoperi la forma e la materia essenziali e che le unisca in un segno sacramentale unitario (D. 695 [DS. 1312]).

b) **Il ministro deve inoltre avere l'intenzione almeno di fare ciò che fa la Chiesa.** *De fide.*

Il Concilio di Trento contro i riformatori che negavano la necessità dell'intenzione del ministro, poichè non riconoscevano al sacramento che un'efficacia soggettiva e psicologica, dichiarò: « Se qualcuno dirà che nei ministri, che celebrano e amministrano i sacramenti, non si richiede l'intenzione almeno di fare quello che intende di fare la Chiesa, sia scomunicato »: Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia, A.S. (D. 854 [DS. 1611]). Cfr. D. 424, 672, 695, 752 [DS. 793, 1262, 1312, 1462).

L'espressione « intentio faciendi quod facit Ecclesia » è usuale sin dall'inizio del secolo XIII (Prepositino, Goffredo di Poitiers, Guglielmo di Auxerre, Filippo il Cancelliere).

1) *Necessità dell'intenzione.*

I *Padri* non fanno ancora nessuna dichiarazione sulla necessità dell'intenzione, che per essi è implicita nel retto compimento dell'azione sacramentale. Papa CORNELIO (251-253) dichiarò che l'ordinazione episcopale di Novaziano era « un'im-

posizione delle mani apparente e nulla, cioè invalida, a causa della mancanza dell'intenzione richiesta da parte del ministro (EUSEBIO, *H. e.* VI, 43, 9). Incerti furono invece i Padri sulla validità del battesimo amministrato per scherzo. S. AGOSTINO stesso non si pronunciò in merito (*De bapt.* VII, 53, 102). La questione fu risolta negativamente soltanto all'inizio della Scolastica, in modo particolare da Ugo di San Vittore (*De sacr.* II, 6, 13).

La necessità dell'intenzione emerge dai motivi seguenti:

Siccome il ministro umano è rappresentante di Cristo (1 Cor. 4, 1; 2 Cor. 5, 20), è tenuto a subordinare e accordare la sua volontà a quella di Lui, suo mandante. Cristo vive ed opera nella Chiesa; perciò basta l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa.

Il ministro umano è un essere dotato di ragione e di libertà. L'atto dell'amministrazione del sacramento deve perciò essere un atto umano, cioè un'azione che scaturisce dalla ragione e dalla libera volontà. Ugo di San Vittore che per primo sottolineò con forza la necessità dell'intenzione, insegna: rationale oportet esse opus ministeriorum Dei (*Dei sacr.* II, 6, 13).

Il segno sacramentale può significare più cose e servire a vari scopi; con l'intenzione del ministro assume un significato preciso e vien determinato a produrre l'effetto del sacramento. Cfr. *S. th.* III, 64, 8.

2) *Natura dell'intenzione.*

Dal lato *soggettivo*, l'ideale sarebbe l'intenzione *attuale*, cioè quella che è sempre in atto mentre si compie l'azione; essa però non è necessaria. È sufficiente l'intenzione *virtuale*, quella cioè emessa in precedenza e non revocata che influisce realmente sull'azione che sta compiendosi (S. TOMMASO la chiama abituale; *S. th.* III, 64, 8 ad 3). Insufficiente è l'intenzione *abituale*, cioè quella emessa in precedenza e non revocata, ma che durante l'azione non è presente nè in modo attuale nè in modo virtuale, sicchè non influisce per nulla su di essa.

Dal lato *oggettivo*, basta l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa. Il ministro non ha dunque bisogno di intendere quello che *intende* la Chiesa, cioè gli effetti del sacramento, per es. la remissione dei peccati. Nè ha bisogno di intendere di compiere uno specifico rito cattolico. È sufficiente l'intenzione di compiere un'azione religiosa in uso tra i cristiani.

3) *Insufficienza dell'intenzione puramente esterna.*

Secondo l'opinione oggi quasi generale dei teologi, per l'amministrazione valida dei sacramenti è necessaria l'intenzione interna, cioè un'intenzione che non si limita a volere l'esterno rito sacramentale, ma penetra nell'interno di esso e lo vuole come sacramento, come un'azione sacra e religiosa. Insufficiente è l'intenzione puramente esterna, — sostenuta da numerosi teologi della scolastica primitiva (per es. Roberto Pullus, Rolando), più tardi da Ambrogio Catarino O. P. († 1553) e da molti teologi del secolo XVII e XVIII (per es. H. Serry), — che si limita al solo compimento del rito esterno senza badare al suo valore religioso. Siffatta intenzione non è conforme nè al concetto della « intentio faciendi quod facit Ecclesia », nè alla posizione del ministro quale rappresentante di Cristo, nè alla necessità di determinare religiosamente il segno sacramentale che di per sè può significare più cose, nè alle dichiarazioni della Chiesa. Cfr. D. 424 (DS. 794): *fidelis* intentio. Papa Alessandro VIII respinse nel 1680 la proposizione seguente: Valet baptismus collatus a ministro, qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvit: non intendo quod facit Ecclesia (D. 1318 [DS. 2328]). Cfr. 670, 695, 902 (DS. 1262, 1312, 1685).

L'intenzione interna richiesta può essere *particolare* e *riflessa* o *generale* e *diretta*, a seconda che l'intrinseco valore religioso dell'azione sacramentale viene considerato in particolare o soltanto in generale, con o senza riflessione sullo scopo e sugli effetti del sacramento.

§ 10. Il soggetto dei sacramenti.

1. La persona capace di ricevere.

Può ricevere validamente un sacramento soltanto l'uomo in stato di via cioè durante la sua vita terrena. *Sent. communis.*

Siccome il sacramento comunica la grazia spirituale in modo sensibile, soltanto un essere dotato di spirito e di sensi, qual è l'uomo sulla terra, è un soggetto atto a riceverlo. I

morti non possono affatto ricevere sacramenti. I Sinodi di Ippona (393) e di Cartagine (397) interdissero il battesimo e la comunione dei morti.

2. Condizioni per la valida recezione.

a) **Eccetto la penitenza, per la validità dei sacramenti non è richiesta da parte di chi li riceve nè l'ortodossia (retta fede) nè una disposizione morale.** *Sent. communis.*

Il sacramento della penitenza costituisce un'eccezione, poichè gli atti morali del penitente sono (secondo l'opinione comune), come quasi-materia, parte costitutiva del segno sacramentale.

Nella polemica coi donatisti i difensori della dottrina della Chiesa affermarono l'indipendenza della validità dei sacramenti dalla retta fede e dalla dignità morale non solo del ministro, ma anche del soggetto. S. AGOSTINO insegna: « La purezza del battesimo è affatto indipendente dalla purità od impurità della coscienza sia del ministro sia del soggetto » (*Contra litt. Petiliani* II, 35, 82).

La ragione intrinseca della tesi sta nel fatto che i sacramenti ricevono la loro virtù di produrre la grazia nè dal soggetto nè dal ministro, ma da Dio, autore primo della grazia medesima. *S. th.* III, 68, 8.

b) **Per la validità dei sacramenti si richiede, da parte dell'adulto, l'intenzione di riceverli.** *Sent. certa.*

Secondo la dottrina del Concilio di Trento la giustificazione dell'adulto dotato di ragione e di libertà risulta dalla volontaria accettazione della grazia (per voluntariam susceptionem gratiae et donorum; D. 799 [DS. 1528]). Il sacramento ricevuto senza intenzione o imposto contro la libera volontà del soggetto è perciò invalido. Papa Innocenzo III dichiarò l'invalidità del battesimo coatto (D. 411 [DS. 781]).

La necessità dell'intenzione del soggetto non è fondata, come nel caso di quella del ministro, nella natura del segno sacramentale, ma soltanto nel libero volere dell'uomo. S'addice alla sapienza di Dio che egli rispetti la libertà dell'uomo e faccia dipendere la santificazione di chi è giunto all'uso di ragione, dalla sua libera decisione. L'infante riceve la grazia sacramentale senza consenso. Papa Innocenzo III dichiarò (1201) a proposito del battesimo dei bambini: « Il peccato originale, contratto senza consenso, vien cancellato in virtù del sacramento senza consenso » (D. 410 [DS. 780]).

Natura dell'intenzione. Siccome il soggetto ha una parte recettiva, di regola è sufficiente, dal lato *soggettivo*, l'intenzione *abituale;* in caso di necessità (perdita di conoscenza, disturbi psichici) basta anche la cosiddetta intenzione *interpretativa*, cioè la fondata supposizione che uno, avanti tale stato aveva, almeno implicitamente, il desiderio di ricevere il sacramento. Nel matrimonio è richiesta l'intenzione virtuale, dato che i contraenti non sono solo soggetti, ma anche ministri del sacramento; lo stesso dicasi per l'ordine, a motivo dei doveri che ne derivano. Dal lato *oggettivo* è sufficiente l'intenzione di ricevere quello che la Chiesa dà.

3. Requisiti per la degna recezione.

Negli adulti per ricevere degnamente o in modo fruttuoso i sacramenti è richiesta una disposizione morale. *De fide.*

Questa consiste nel rimuovere l'ostacolo della grazia. D. 849: non ponentibus obicem. Nei sacramenti dei morti l'ostacolo della grazia è la mancanza di fede e di pentimento, e la disposizione richiesta è la fede e l'attrizione; nei sacramenti dei vivi l'ostacolo è il peccato grave, e la disposizione richiesta è lo stato di grazia. Per ricevere degnamente l'eucarestia la Chiesa richiede, nel caso di peccato grave, che prima si riceva la penitenza. D. 880, 893. CIC 807, 856.

4. Reviviscenza dei sacramenti.

Il sacramento ricevuto validamente, ma indegnamente, comunica il « sacramentum » — il battesimo, la cresima e l'ordine anche il carattere (res et sacramentum) — ma non la « res » o « virtus sacramenti », cioè la grazia (sacramentum informe).

I sacramenti del battesimo, della cresima e dell'ordine, ricevuti validamente, ma indegnamente, rivivono quando si rimuove l'indisposizione morale: cioè producono la grazia in virtù del rito posto in antecedenza. *Sent. communis.*

La ragione della reviviscenza sta da una parte nella misericordia di Dio, dall'altra nell'impossibilità di ripetere questi sacramenti. Richiamandosi alla misericordia divina, molti teologi ammettono anche la reviviscenza dell'estrema unzione e del matrimonio, dato che questi sacramenti sono relativamente irripetibili. Il sacramento della penitenza non può rivivere, perchè in esso l'indegnità e l'invalidità coincidono. Inverosimile è la reviviscenza dell'eucarestia, per la sua facilità a essere ripetuta.

La reviviscenza del battesimo è insegnata già da S. AGOSTINO. Cfr. *De baptismo* I, 12, 18: « Ciò che prima è stato dato (il battesimo) comincia a produrre i suoi effetti di salvezza, quando l'impenitenza cede al pentimento vero ». Cfr. *S. th.* III, 69, 10.

CAPITOLO QUINTO

I sacramenti precristiani e i sacramentali.

§ 11. I sacramenti precristiani.

1. Esistenza.

a) Stato di giustizia originale.

I teologi in massima parte ammettono con S. Tommaso che nel paradiso terrestre, prima del peccato originale, non c'erano mezzi sensibili di grazia istituiti da Dio (sacramenti in senso più ampio). L'uomo nello stato originale era immune dal peccato e quindi non aveva alcun bisogno di rimedii contro di esso. Inoltre, dominando le forze superiori dell'uomo sulle inferiori, non era conveniente che l'anima spirituale fosse perfezionata da mezzi corporei. Parecchi teologi richiamandosi ad Agostino, considerano come sacramenti l'albero della vita (Gen. 2, 9) e il matrimonio (Gen. 2, 23-24). Secondo S. TOMMASO quest'ultimo non costituiva un mezzo di grazia, ma era una funzione della natura (officium naturae). Cfr. *S. th.* III, 62, 2.

b) Stato della legge di natura.

Stante la volontà divina di universale salvezza, i teologi con AGOSTINO (*C. Iul.* V, 11, 45) e TOMMASO (*S. th.* III, 70, 4 ad 2) ammettono per l'epoca che va dalla caduta di Adamo fino ad Abramo, e per i pagani fino all'annuncio del Vangelo, il cosidetto *sacramentum naturae* per il cui mezzo i bambini erano liberati dal peccato originale. Questo sacramento consisteva in un atto di fede nel Redentore futuro, emesso dai genitori o da altri a nome dei bambini probabilmente con l'aggiunta di un segno esteriore corrispondente (preghiera, benedizione).

Per l'epoca che va da Abramo a Mosè il mezzo ordinario per la purificazione dal peccato originale era, per gli israeliti maschi, la *circoncisione* (Gen. 17, 10). In armonia con la

teologia scolastica Innocenzo III insegna: « La colpa d'origine veniva rimessa mediante il mistero della circoncisione, e così si evitava il pericolo della dannazione eterna » (D. 410 [DS. 780]). La teologia scolastica segue AGOSTINO (*De nuptiis et concup.* II, 11, 24) e GREGORIO MAGNO (*Moralia* IV, praef. 3). I Padri più antichi (Giustino, Ireneo, Tertulliano) vedono nella circoncisione soltanto un segno dell'Alleanza e un tipo del battesimo, non un mezzo di salvezza. Cfr. *S. th.* III, 61, 3; III, 70, 4.

c) *Stato della legge mosaica.*

Secondo la dottrina generale dei Padri e dei teologi, nell'epoca della legge mosaica, accanto alla circoncisione come figura o tipo del battesimo (Col. 2, 11), ci furono altri sacramenti, per es. l'agnello pasquale e le offerte di cibo come figure dell'eucarestia; purificazioni ed abluzioni come figure del sacramento della penitenza; riti di consacrazione come figure dell'ordine sacro. Cfr. *S. th.* I-II, 102, 5.

2. Efficacia.

a) **I sacramenti dell'Antico Testamento producevano ex opere operato non la grazia, ma soltanto una purità esteriore e legale.** *Sent. certa.*

Il Decreto per gli Armeni (1439) insegna d'accordo con S. Tommaso: Illa (sc. sacramenta antiquae legis) non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant (D. 695 [DS. 1323]). Cfr. D. 845 (DS. 1602).

Paolo chiama le istituzioni cultuali del Vecchio Testamento « elementi deboli e poveri » (infirma et egena elementa, Gal. 4, 9) e insegna che esse non erano in grado di conferire la purezza interiore della coscienza, ma solo quella esterna e legale. Ebr. 9, 9: « (Nel Vecchio Testamento) vengono offerti doni e vittime che non possono rendere perfetto, quanto alla coscienza, l'adoratore ». Ebr. 9, 13: « Il sangue di capri e di tori e la cenere di una giovenca aspersa sui contaminati li santificano per la mondezza carnale ».

b) Come tutto il Vecchio Testamento fu « pedagogo a Cristo » (Gal. 3, 24) così anche i suoi sacramenti erano tipi

dei beni dell'epoca messianica (Ebr. 10, 1: umbram habens lex futurorum bonorum) e quindi una professione di fede nel Redentore futuro. Risvegliando, con l'aiuto della grazia attuale, in coloro che li ricevevano la coscienza del peccato e la fede nel Redentore venturo, li disponevano a ricevere la grazia santificante ed operavano la santificazione interiore *ex opere operantis.*

c) La *circoncisione* praticata sui bambini produceva la santificazione interiore nè ex opere operato, come il battesimo, nè ex opere operantis di un rappresentante del ricevente, ma *quasi ex opere operato.* Come oggettiva professione di fede nel Redentore futuro era motivo per Dio di dare, in via ordinaria, la grazia santificante. Cfr. *S. th.* III, 70, 4: « Nella circoncisione veniva conferita la grazia non in virtù della circoncisione stessa, ma della fede nella passione di Cristo, di cui essa era il segno ».

§ 12. I sacramentali.

1. Concetto dei sacramentali.

« I sacramentali sono cose o azioni di cui la Chiesa, quasi ad imitazione dei sacramenti, si suole servire per ottenere, mediante la sua intercessione, certi effetti specialmente spirituali ». CIC 1144.

Ugo di San Vittore è il primo a distinguere i sacramentali, che egli chiama sacramenti minori (sacramenta minora), dai sacramenti principali o maggiori (sacramenta in quibus principaliter salus constat). *De sacr.* I, 9, 7; II, 9, 1 ss. Il termine « sacramentali » fu coniato da Pietro Lombardo (*Sent.* IV, 6, 7).

Appartengono ai sacramentali: *a*) le cerimonie che accompagnano l'amministrazione dei sacramenti, *b*) riti indipendenti: esorcismi, benedizioni e consacrazioni, *c*) l'uso religioso di oggetti benedetti e consacrati, *d*) gli

stessi oggetti benedetti e consacrati (sacramentalia permanentia).

2. Differenza dei sacramentali dai sacramenti.

a) *Istituzione.*

I sacramentali di regola non sono istituiti da Cristo, ma dalla Chiesa, il cui potere di stabilirli è fondato sull'esempio di Cristo e degli Apostoli (cfr. 1 Cor. 11, 34) e sul suo compito di amministrare degnamente i tesori di grazia che le furono affidati dal Salvatore (cfr. 1 Cor. 4, 1) e di procurare la salvezza dei fedeli. D. 856, 931, 943 (DS. 1613, 1728, 1746). CIC 1145.

b) *Efficacia.*

I sacramentali non operano ex opere operato. La loro efficacia poggia però non solo sulla disposizione soggettiva di colui che usa il sacramentale, ma sopratutto sulla intercessione della Chiesa, che ha una particolare efficacia, per essere la Chiesa medesima la santa e immacolata sposa di Cristo (Ef. 5, 25 ss.). In considerazione dell'opus operantis della Chiesa si può dire che i sacramentali operino *quasi ex opere operato*. Le benedizioni costitutive che consacrano una persona od una cosa in modo permanente al servizio di Dio, producono infallibilmente tale effetto, mentre negli altri sacramentali l'impetrazione della Chiesa non è infallibile.

c) *Effetti.*

I sacramentali non conferiscono immediatamente la grazia santificante, ma *dispongono* soltanto a riceverla. Essi hanno effetti diversi a seconda della loro particolare destinazione. Le benedizioni costitutive conferiscono alle persone o alle cose consacrate a Dio una santificazione oggettiva o reale. Le benedizioni invocative ottengono benefici temporali, grazie attuali e, eccitando ad atti di pentimento e di amore di Dio, la remissione di peccati veniali e di pene temporali dovute

ai peccati (*S. th.* III, 87, 3). Gli esorcismi ci proteggono dagli assalti degli spiriti cattivi. Cfr. *S. th.* III, 65, 1 ad 6.

***

Il Catechismo romano concludendo lo studio dei sacramenti in generale fa queste considerazioni: « Lo studio dei sacramenti deve produrre nel cristiano due frutti sopratutto: circondarli di onore, di culto e di venerazione santa, come si conviene a doni divini; e farne nella nostra vita spirituale un uso pieno di devozione e di pietà. Dio infatti li ha istituiti per la nostra salvezza eterna e noi dobbiamo averne una considerazione talmente alta da ritenere nostro gravissimo danno il rimanerne privi per alcun tempo. Ciò vale sopratutto per la penitenza e la eucarestia.

Occorre inoltre riflettere che Cristo li ha espressamente voluti e personalmente istituiti, il che significa che nulla vi può essere di più perfetto. Ricevendoli, noi riceviamo fin nell'intimo dell'anima la grazia feconda dello Spirito Santo. Essi poi per divina mirabile virtù curano prodigiosamente l'anima e le comunicano le ricchezze immense della Passione del Signore.

Vero è che tutto l'edificio cristiano è solidamente basato sul fondamento incrollabile della pietra angolare ch'è Cristo Gesù; ma occorre anche rilevare che ci sarebbe tutto da temere per noi se la nostra vita cristiana non fosse sostenuta validamente dalla predicazione della parola divina, e dall'uso dei sacramenti. Da questi, infatti, non solo scaturisce la vita spirituale del cristiano, ma anche l'alimento insostituibile per nutrirla, conservarla, accrescerla ».

SEZIONE SECONDA

I sacramenti in particolare.

I. IL BATTESIMO

§ 1. Concetto e sacramentalità del battesimo.

1. Concetto.

Il battesimo è il sacramento in cui l'uomo, mediante l'abluzione con acqua e l'invocazione delle tre persone divine rinasce spiritualmente. Il Catechismo romano fondandosi su Gv. 3, 5; Tit. 3, 5 ed Ef. 5, 26 dà la definizione seguente: baptismum esse sacramentum regenerationis per aquam in verbo (II, 2, 5).

2. Sacramentalità del battesimo.

Il battesimo è un vero sacramento istituito da Gesù Cristo. *De fide* (D. 844 [DS. 1601]).

L'istituzione del battesimo per opera di Cristo è contestata dal *razionalismo* moderno. Secondo Harnak il battesimo cristiano della remissione dei peccati si sviluppò dal battesimo di penitenza di Giovanni. Il Reitzenstein cercò di provare che il battesimo cristiano è una derivazione da quello dei Mandei, un'antica setta gnostica battista. È probabile che sia invece avvenuto il contrario e che la setta abbia subito l'influenza del battesimo cristiano. Pio X respinse la dottrina *modernista* secondo cui la comunità cristiana ha introdotto la necessità del battesimo, assumendo il rito battesimale, come segno esteriore dell'accettazione nella comunità, dal giudaismo e annettendogli così l'obbligo della professione cristiana (D. 2042 [DS. 3442]).

PROVA.

a) Il battesimo ebbe la sua preparazione già nell'Antico Testamento. Figure o *tipi* del battesimo sono, secondo la dottrina degli Apostoli e dei Padri, il librarsi dello Spirito divino sulle acque (cfr. la benedizione dell'acqua lustrale), il diluvio (1 Piet. 3, 20), la circoncisione (Col. 2, 10), il passaggio attraverso il Mar Rosso (1 Cor. 10, 2) e il Giordano (Gios. 3, 14 ss.), il settemplice bagno di Naaman il Siro nel Giordano (4 Re 5, 14). In Ez. 36, 25 si trova una formale *profezia* del battesimo: « Io verserò su di voi acqua pura, e voi sarete purificati da tutte le vostre impurità e da tutti i vostri idoli ». Cfr. Is. 1, 16; 4, 4; Zacc. 13, 1.

Immediata preparazione a quello di Cristo fu il *battesimo di Giovanni* (Mt. 3, 11) che doveva eccitare chi lo riceveva al pentimento, producendo così (ex opere operantis) la remissione dei peccati. Contro i riformatori il Concilio di Trento dichiarò espressamente che il battesimo giovanneo non aveva la stessa efficacia di quello di Cristo (D. 857 [DS. 1614]). Cfr. *S. th.* III, 38, 3: baptismus Ioannis gratiam non conferebat, sed solum ad gratiam praeparabat.

b) *Cristo* si fece battezzare da Giovanni nel Giordano (Mt. 3, 13 ss.), affidò ai discepoli l'incarico di amministrare il battesimo (Gv. 4, 2), ne spiegò a Nicodemo la natura e la necessità (Gv. 3, 3. 5) e, prima dell'ascesa al cielo, diede agli Apostoli l'ordine di battezzare tutte le genti (Mt. 28, 19). Gv. 3, 5: « Nessuno se non nasce (Volg.: rinasce) per acqua e Spirito (Volg.: Spirito Santo) può entrare nel regno dei cieli ». Mt. 28, 18-19: « A me fu dato ogni potere in cielo e sulla terra. Andate dunque, e ammaestrate tutte le genti, battezzatele nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo (βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος) ». Cfr. Mc. 16, 15-16: « Andate per tutto il mondo e predicate il Vangelo a ogni creatura. Chi crede e si fa battezzare si salverà; chi non crede sarà condannato ».

L'autenticità di Mt. 28, 19 è garantita da tutti i manoscritti e da tutte le antiche traduzioni. Già nella *Didachè*, c. 7 il passo è citato due volte.

Dai classici passi di Gv. 3, 5 e di Mt. 28, 19 si possono dedurre tutti gli elementi del concetto di sacramento neotestamentario. Il battesimo si presenta come un segno esteriore della grazia, consistente nell'abluzione con acqua e nell'invocazione delle tre persone divine, produce la grazia interiore, la rinascita, ed è istituito da Cristo per tutti i tempi.

c) Gli *Apostoli* hanno eseguito, nella Chiesa primitiva, il mandato di battezzare (Atti 2, 38. 41; 8, 12-13; 8, 36 ss.; 9, 18; 10, 47-48; 16, 15. 33; 18, 8; 19, 5; 1 Cor. 1, 14 ss.). I più antichi documenti della Chiesa, come la *Didachè* (c. 7), la *Lettera* di BARNABA (11, 11), il *Pastore* di ERMA (Sim. IX, 16), GIUSTINO MARTIRE (*Apol.* I, 61) attestano la continuità della tradizione apostolica. La prima monografia sul battesimo è quella di Tertulliano (circa il 200).

3. Momento dell'istituzione.

Dai dati della Scrittura non si può precisare il momento dell'istituzione del battesimo. Le opinioni dei teologi sono discordi. Alcuni ritengono sia quello del battesimo di Gesù nel Giordano (PIETRO LOMBARDO, *Sent.* IV, 3, 5; S. TOMMASO, *S. th.* III, q. 66, a. 2; *Cat. Rom.* II, 2, 20), altri quello del colloquio con Nicodemo (Pietro Abelardo; cfr. BERNARDO DI CHIAR., *Ep.* 77), altri quello del mandato battesimale prima dell'ascensione (UGO DI S. VITTORE, *De sacr.* II, 6, 4; Maestro Rolando). Le prime due opinioni partono dal presupposto inverosimile che il battesimo dei discepoli (Gv. 4, 2) fosse già il battesimo sacramentale cristiano. Contro la prima opinione si fa valere sopratutto il silenzio della Scrittura, contro la seconda la circostanza esterna (colloquio privato) in cui Gesù parlò della necessità del battesimo per conseguire la salvezza.

In ogni caso il fulcro della prova è in Mt. 28, 19; tuttavia l'ordine di battezzare non esclude un'istituzione anteriore.

S. BONAVENTURA (*Com. in Ioan.*, c. 3, n. 19) cerca di conciliare le diverse opinioni nel modo seguente: « Il battesimo fu istituito quanto alla *materia* allorchè Cristo fu battezzato; quanto alla *forma*, quando risuscitato ne diede la formula (Mt. 28, 19); quanto all'*effetto* soffrendo sulla croce, chè di qui deriva la sua virtù di santificare; quanto al *fine*, quando ne proclamò la necessità e l'utilità (Gv. 3, 5) ».

§ 2. Il segno esteriore del battesimo.

1. Materia.

a) *Materia remota.*

Materia remota del battesimo è l'acqua naturale. *De fide.*

Contro Lutero che riteneva permesso in caso di necessità, ogni liquido adatto a lavare, il Concilio di Trento dichiarò: Si quis dixerit aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi... A.S. (D. 858 [DS. 1615]). Cfr. D. 696, 412, 447 (DS. 1314, 787, 829); CIC 737, § 1.

La Scrittura e la Tradizione conoscono quale materia del battesimo solo l'acqua. Gv. 3, 5: « nascere per acqua ». Atti 8, 36: « Ecco dell'acqua: che mi impedisce di essere battezzato? ». Cfr. Atti 10, 47; Ef. 5, 26; Ebr. 10, 22.

La *Didachè*, c. 7 ci offre una tra le più antiche attestazioni della Tradizione: « Battezzate nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo con acqua viva (= corrente). Se non hai acqua viva battezza con altra acqua; se non hai quella fredda, battezza con la calda. Se non hai abbastanza nè dell'una nè dell'altra, versa tre volte sul capo l'acqua nel nome

del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo ». Cfr. *Ep.* di BARNABA 11, 11; GIUSTINO, *Apol.* I, 61; TERTULLIANO, *De bap.* I; *S. th.* 66, 3.

Per l'amministrazione del battesimo solenne è strettamente prescritto l'uso dell'acqua benedetta (CIC 757); la benedizione dell'acqua battesimale è già attestata da Cipriano (*Ep.* 70, 1).

b) Materia prossima.

Materia prossima del battesimo è abluzione del corpo con acqua mediante contatto fisico. *Sent. certa.*

L'abluzione può farsi per immersione, per infusione o per aspersione. Il Concilio di Trento contro la Chiesa greco-ortodossa, che una volta non riconosceva la validità del battesimo per infusione divenuto abituale nella Chiesa occidentale e che talora, ancora attualmente, si attiene alla pratica di ribattezzare coloro che divengono suoi adepti, dichiarò: Si quis dixerit, in Ecclesia romana... non esse veram de baptismi sacramento doctrinam, A.S. (D. 859 [DS. 1616]). Cfr. D. 435 (DS. 810); CIC 758.

Nell'antichità cristiana e nel medioevo sino al secolo XIII il battesimo era di regola amministrato per immersione, e precisamente immergendo il battezzando per tre volte (TERTULLIANO, *De cor. mil.* 3). Che anche quello per infusione fosse ritenuto valido è attestato dalla *Didachè* (c. 7) e dalla prassi, approvata da CIPRIANO (*Ep.* 69, 12), del battesimo clinico ossia dei malati. Cfr. *S. th.* III, 66, 7.

La *triplice* immersione fu spiegata dai Padri come simbolo delle tre persone divine (TERTULLIANO, *Adv. Prax.* 26; D. 229 [DS. 445]) e dei tre giorni di permanenza del Signore nel sepolcro (CIRILLO DI GERUSALEMME, *Cat. mist.* 2, 4). Nella Chiesa spagnola con l'approvazione del Papa GREGORIO MAGNO (*Ep.* 1, 43) fu prescritta (sec. IV-V) una sola immersione, per simboleggiare contro gli Ariani l'unità di natura o consustanzialità delle tre persone divine.

2. **Forma.**

La forma del battesimo consiste nelle parole del ministro, le quali accompagnano e precisano la abluzione.

Per la validità della forma è richiesta l'*invocazione delle tre persone divine* e, secondo l'insegnamento della massima parte dei teologi, anche l'*indicazione dell'atto di battezzare*. Il Decreto per gli Armeni dice: Si exprimitur actus, qui per ipsum exercetur ministrum, cum Sanctae Trinitatis invocatione, perficitur sacramentum (D. 696 [DS. 1314]). La Chiesa latina battezza con la formula: Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. La formula della Chiesa greca suona: N.N., servo di Dio viene battezzato nel nome del Padre, ecc.

a) Invocazione della Trinità.

La formula battesimale trinitaria trova il fondamento biblico in Mt. 28, 19. Nella più antica letteratura patristica essa è attestata dalla *Didachè* (c. 7), GIUSTINO (*Apol.* I, 61), IRENEO (*Adv. haer.* III, 17, 1; *Epideixis* 3 e 7), TERTULLIANO (*De bapt.* 13).

Il battesimo detto dalla Scrittura « in nome di Gesù Cristo » (Atti 2, 38; 8, 12 (Volg.); 10, 48) o « in nome del Signore Gesù » (Atti 8, 16; 19, 5) o « in Cristo Gesù » (Rom. 6, 3) o « in Cristo » (Gal. 3, 27) non va inteso, come faceva la teologia scolastica, nel senso che venisse amministrato invocando non la Trinità, ma Gesù Cristo. Molto probabilmente si voleva designare il battesimo in quanto amministrato per mandato e in virtù di Cristo o in quanto istituito da lui per distinguerlo dal battesimo di Giovanni o da quello giudaico dei proseliti. Dallo scambio delle formule battesimali si può arguire che non ne esisteva una fissa. Secondo la *Didachè* 9, 5,

il battesimo « in nome del Signore », considerando quanto è detto nel c. 7, designa il battesimo trinitario istituito da Gesù. Anche Atti 19, 2-5 lasciano intendere che nel battesimo « nel nome del Signore Gesù » veniva nominato lo Spirito Santo. Il magistero della Chiesa non si è ancora pronunciato in modo definitivo su tale questione. Il Papa NICOLÒ I, richiamandosi a S. AMBROGIO (*De Spiritu S.* I, 3, 42), approvò (nell'866) il battesimo amministrato in « nome di Cristo », cioè con l'invocazione di Cristo (D. 335 [DS. 646]); cfr. D. 229 [DS. 445]). S. TOMMASO pensa che gli Apostoli, in base ad una particolare rivelazione di Cristo, battezzassero invocando il nome di Cristo (non di Gesù). Per il tempo posteriore all'epoca apostolica, egli, fondandosi in Mt. 28, 19, ritiene invalido il battesimo con l'invocazione di Cristo, a meno che per privilegio divino non sia ammessa un'eccezione. *S. th.* III, 66, 6.

b) Indicazione dell'atto battesimale.

Per la validità del battesimo è richiesta anche la indicazione dell'atto di battezzare espressa con le parole: (*Ego*) *te baptizo.* Ciò si ricava da un decreto di Alessandro III (1159-81), dalla condanna di una proposizione del teologo belga F. Farvacques emessa da Alessandro VIII (1690) e dalla dichiarazione del Decreto per gli Armeni (1439). D. 398, 1317, 696 (DS. 757, 2327, 1314).

Numerosi teologi della scolastica primitiva (per es. Ugo di S. Vittore, Stefano di Tournai) hanno sostenuto la validità del battesimo amministrato anche senza l'aggiunta delle predette parole. S. TOMMASO e la maggior parte dei teologi dell'alta scolastica, richiamandosi al decreto di Alessandro III, ritengono invece che un siffatto battesimo sia invalido. Cfr. *S. th.* III, 66, 5 ad 2. Però a questa sentenza si oppone una grave difficoltà costituita dal fatto che in antico, secondo la testimonianza di TERTULLIANO (*De cor. mil.* 3; *Adv. Prax.* 26; *De bapt.* 2, 1) di IPPOLITO DI ROMA (*Traditio Apost.*), di S. AMBROGIO (*De sacr.* II, 7, 20), del Sacramentario gelasiano ecc., il battesimo si amministrava rivolgendo al battezzando la triplice domanda sulla fede, conformemente al

simbolo apostolico, e lo si immergeva ad ognuna delle tre professioni. In siffatto rito non c'era un'indicazione dell'atto del battezzare, e ci si accontentava dell'intenzione del ministro. Se si guarda alla grande diffusione di questo modo di amministrare il battesimo, non si può sostenere tanto facilmente che l'espressa indicazione dell'atto di battezzare appartenga all'essenza della forma sacramentale. Più giustamente vi si può vedere una condizione stabilita dalla Chiesa per l'amministrazione valida oppure soltanto lecita del sacramento.

§ 3. Gli effetti del battesimo.

1. Giustificazione.

Il battesimo conferisce la grazia santificante. *De fide.*

Siccome la giustificazione consiste sotto l'aspetto negativo nella remissione dei peccati, e sotto quello positivo nella santificazione e nel rinnovamento dell'uomo interiore (D. 799 [DS. 1528]), il battesimo, quando ne esistano le debite disposizioni (fede e pentimento), produce:

a) *la cancellazione dei peccati*, e precisamente del peccato originale;

b) *la santificazione interiore* mediante l'infusione della grazia santificante, con la quale sono sempre congiunti gli abiti infusi delle virtù e i doni dello Spirito Santo. Con la grazia santificante il giustificato riceve anche il diritto alle grazie attuali, che sono necessarie per compiere i doveri contratti con il battesimo.

Il Concilio di Trento nel Decreto sul peccato originale ha dichiarato: « Se qualcuno nega che per la grazia del Signor nostro Gesù Cristo, conferita nel battesimo, venga rimesso il peccato originale, o anche afferma che non si toglie veramente tutto ciò che ha

propria ragione di peccato,... sia anatema » (D. 792 [DS. 1515]). Cfr. D. 696, 742, 895 (DS. 1316, 1452, 1672).

Secondo la Scrittura il battesimo ha la virtù di cancellare i peccati e di santificare interiormente. Atti 2, 38: « Fate penitenza, e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo in remissione dei vostri peccati e riceverete il dono dello Spirito Santo ». 1 Cor. 6, 11: « Foste lavati, foste santificati, foste giustificati in nome del Signore Cristo Gesù e mediante lo Spirito del nostro Dio ». Cfr. Atti 22, 16; Rom. 6, 3 ss.; Tit. 3, 5; Gv. 3, 5; 1 Gv. 3, 9; 5, 18.

La *Tradizione* sin dall'inizio attribuisce al battesimo gli stessi effetti. L'autore della *Lettera di Barnaba* dice: « Discendiamo nell'acqua pieni di peccati e di lordura e ne risaliamo fruttificando nei nostri cuori il timore e nutrendo nel nostro spirito la speranza di Gesù » (11, 11). Cfr. *Pastore* di ERMA, Sim. IX, 16; GIUSTINO, *Apolog.* I, 61; TERTULLIANO, *De bapt.* I, 1; CIPRIANO, *Ad Donatum* 4.

2. Remissione delle pene dovute al peccato.

Il battesimo ha per effetto la remissione di tutte le pene dovute ai peccati, sia quelle eterne sia quelle temporali. *De fide.*

Il Concilio di Trento insegna che nei rigenerati non rimane nulla che il Signore odii e che impedisca loro l'ingresso nel cielo: In renatis nihil odit Deus,... ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur (D. 792 [DS. 1515]. Cfr. D. 696 [DS. 1316]). Ciò implica che il battezzato sia liberato internamente da tutti i peccati, anche quelli veniali. La remissione di tutte le pene è accennata nella dottrina paolina che nel bat-

tesimo l'uomo vecchio muore e vien sepolto e risorge un uomo nuovo (Rom. 6, 3 ss.).

La remissione delle pene è dottrina generale dei Padri. TERTULLIANO dice: « Dal momento che si toglie la colpa, vien tolta anche la pena » (*De bapt.* 5). S. AGOSTINO insegna che il battezzato che muore appena dopo aver ricevuto il battesimo, sale immediatamente in cielo (*De peccatorum meritis et remissione* II, 28, 46).

I mali che rimangono dopo il battesimo, come la concupiscenza, dolori e morte (poenalitates) non hanno più per il battezzato il carattere di pena, ma sono un mezzo di prova e di fortificazione nella virtù (D. 792 [1515]: ad agonem) nonchè di conformità con Cristo. Nella resurrezione saranno eliminati nei giusti in forza del battesimo. Cfr. *S. th.* III, 69, 3.

3. Carattere battesimale.

Il battesimo, ricevuto validamente anche se indegnamente, imprime nell'anima di chi lo riceve un segno spirituale indelebile, il carattere battesimale, e per questo non può essere ripetuto. *De fide.*

Il carattere sacramentale essendo configurazione a Cristo sommo sacerdote e partecipazione al suo sacerdozio (signum configurativum), incorpora il battezzato al Corpo mistico di Cristo, la Chiesa. Dall'unità del Corpo mistico deriva che chiunque sia validamente battezzato, anche se fuori della Chiesa cattolica, è membro della Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica fondata da Cristo, a meno che egli nello stesso tempo liberamente non aderisca ad una comunità eretica o scismatica. Ogni battezzato è soggetto al potere giurisdizionale della Chiesa.

Il carattere battesimale distingue i battezzati dai non battezzati (signum distinctivum); conferisce al battezzato la capacità ed il diritto di ricevere gli altri sacramenti (sacramentorum ianua et fundamentum; CIC 737, § 1) e tutti i beni di grazia e di verità che Cristo ha trasmesso alla sua Chiesa (signum dispositivum); è consacrazione del battezzato a Cristo ed impone perciò l'obbligo del comportamento cristiano in tutta la vita (signum obligativum).

NOTA. *Il sacerdozio dei fedeli.* PIO XII nell'enc. *Mediator Dei* (1947) scrive: « Col lavacro del battesimo i cristiani diventano a titolo comune membra del mistico Corpo di Cristo sacerdote e per mezzo del carattere, che si imprime nella loro anima, sono deputati al culto divino partecipando così, convenientemente al loro stato, al sacerdozio di Cristo » (D. 3000 [DS. 3849 ss.]). Per il carattere battesimale tutti i cristiani sono sacerdoti. Cfr. Es. 19, 6; 1 Piet. 2, 4-9; Ap. 1, 5-6. S. AGOSTINO scrive che i cristiani « sono tutti sacerdoti perchè sono membra di un solo sacerdote (Cristo) » (*De civit. Dei*, XX, 10).

Circa la *natura* di tale sacerdozio occorre evitare un duplice errore: uno per eccesso che lo identifica con quello degli ordinati, cioè dei sacerdoti veri e proprii, come fanno i Valdesi (D. 424, 430 [DS. 794, 802]), i riformatori (D. 960 ss. [DS. 1767 ss.]) e meno apertamente qualche autore recente (D. 2300 [DS. 3850 ss.]); l'altro per difetto che lo riduce pressochè a una pura denominazione o tutt'al più a un potere puramente ricettivo; il che non sembra accordarsi con l'enc. *Mediator Dei*, la quale afferma « che anche i fedeli (nella Messa) *offrono* la vittima, sotto un diverso aspetto » (D. 2300 [DS. 3851 s.]).

Tra le *funzioni* del sacerdozio dei fedeli si sogliono annoverare la partecipazione attiva al sacrificio della Messa; l'amministrazione del sacramento del matrimonio e, in caso di necessità, del battesimo; la collaborazione all'apostolato gerarchico per l'avvento del regno di Dio, ecc.

§ 4. La necessità del battesimo.

1. Il battesimo è necessario per la salvezza.

Dopo la promulgazione del Vangelo il battesimo di acqua (baptismus fluminis) è necessario alla salvezza per tutti gli uomini senza eccezione. *De fide.*

Contro i riformatori, il cui concetto della giustificazione conduce a contestare la necessità del battesimo per la salvezza, il Concilio di Trento ha dichiarato: Si quis dixerit, baptismum liberum esse, hoc est non necessarium ad salutem, A.S. (D. 861 [DS. 1618]; cfr. D. 791 [DS. 1514]). Circa il tempo in cui ebbe inizio l'obbligo del battesimo lo stesso Concilio dichiarò che, dopo la promulgazione del Vangelo (post Evangelium promulgatum) la giustificazione non si ottiene senza battesimo o senza desiderio del medesimo (D. 796 [DS. 1524]). Secondo Gv. 3, 5 e Mc. 16, 16 la necessità del battesimo è una necessità di mezzo (*necessitas medii*), secondo Mt. 28, 19 per gli adulti anche una necessità di precetto (*necessitas praecepti*). Tale necessità di mezzo però non è intrinseca, cioè fondata sulla natura del sacramento stesso, ma estrinseca in quanto il battesimo fu stabilito per positiva disposizione divina, quale mezzo necessario di salvezza. Pertanto in certe particolari circostanze si può sostituire il mezzo prescritto con alcunchè di equivalente, come vedremo subito (necessità ipotetica).

La Tradizione ha fortemente accentuato la necessità del battesimo, richiamandosi a Gv. 3, 5. TERTULLIANO (*De bapt.* 12, 1) osserva: « Per legge è stabilito che nessuno si salvi senza il battesimo ». Cfr. *Pastore* di ERMA, Sim. IX, 16.

2. Sostituibilità del battesimo sacramentale.

Il battesimo d'acqua può essere sostituito in caso di necessità dal battesimo di desiderio e di sangue. *Sent. fidei proxima.*

a) *Il battesimo di desiderio* (baptismus flaminis sive Spiritus Sancti) è il desiderio esplicito o implicito del battesimo sacramentale (votum baptismi) unito con la contrizione perfetta, cioè col pentimento dei peccati per amor di Dio.

Il Concilio di Trento insegna che la giustificazione non è possibile « senza il lavacro della rigenerazione o il desiderio di esso » (sine lavacro regenerationis aut eius voto; D. 796 [DS. 1524]). Cfr. D. 847, 388, 413 (DS. 1604, 741, 788).

Secondo la Scrittura l'amore perfetto possiede la virtù di giustificare. Lc. 7, 47: « Le sono perdonati i suoi molti peccati, perchè molto ha amato ». Gv. 14, 21: « Colui che mi ama, sarà amato dal Padre mio, ed io l'amerò e mi manifesterò a lui ». Lc. 23, 43: « Oggi sarai con me in Paradiso ».

Testimoni principali della *Tradizione* sono S. Ambrogio e S. Agostino. S. Ambrogio afferma nel discorso funebre per l'imperatore Valentiniano II morto ancora catecumeno: « Dobbiamo dunque dire che non ottenne la grazia da lui desiderata e invocata? Certo, poichè la chiese l'ottenne... Il suo pio desiderio lo ha purificato » (*De obitu Valent.* 51, 53). S. Agostino spiega: « Io ritengo che non solo il martirio per Cristo può supplire il battesimo, ma anche la fede e la conversione del cuore (fidem conversionemque cordis) quando sia assolutamente impossibile ricorrere all'amministrazione del battesimo » (*De bapt.* IV, 22, 29). Nella Scolastica primitiva Bernardo di Chiaravalle (*Ep.* 77, c. 2, n. 6-9), Ugo di S. Vittore (*De Sacr.* II, 6, 7) e la *Summa sententiarum* (V, 5) difesero contro Pietro Abelardo la possibilità del battesimo di desiderio. Cfr. *S. th.* III, 68, 2.

Il battesimo di desiderio opera *ex opere operantis*. Dà la grazia giustificante, a cui è congiunta la remissione del peccato originale, di tutti i peccati gravi personali e della pena

eterna per essi dovuta. Peccati veniali e pene temporali sono rimessi secondo il grado della disposizione soggettiva. Non viene però impresso il carattere.

b) *Il battesimo di sangue* (baptismus sanguinis) è il martirio di un non battezzato, cioè la paziente sopportazione di morte violenta o di patimenti di per sè mortali per la professione della fede o per l'esercizio delle virtù cristiane.

Gesù stesso attesta la virtù giustificante del martirio. Mt. 10, 32: « Chi mi confesserà davanti agli uomini, anch'io lo confesserò davanti al Padre mio che è nei cieli ». Mt. 10, 39 (16, 25): « Chi fa getto della sua vita per me, la ritroverà ». Gv. 12, 25: « Chi odia la propria vita in questo mondo, la serberà per la vita eterna ».

I *Padri* sin dall'inizio considerano il martirio una sostituzione del battesimo. TERTULLIANO lo chiama « battesimo di sangue » (lavacrum sanguinis), attribuendogli l'effetto di supplire il battesimo di acqua, se non è stato ricevuto, e di ripristinarlo, se perduto » (*De bapt.* 16). Secondo S. CIPRIANO i catecumeni che subiscono il martirio « sono battezzati con un più glorioso e più nobile battesimo » (*Ep.* 73, 22). Cfr. AGOSTINO, *De civ. Dei* XIII, 7.

Poichè secondo la Tradizione e la liturgia della Chiesa (cfr. la festa degli Innocenti) anche i bambini possono avere il battesimo di sangue, è evidente che esso opera non solo ex opere operantis come il battesimo di desiderio, ma, quale professione oggettiva (di fede), anche *quasi ex opere operato*. Conferisce la grazia giustificante e, quando vi siano le debite disposizioni, anche la remissione di tutti i peccati veniali e delle pene temporali. Dice S. AGOSTINO: « È un'offesa pregare per un martire; dobbiamo piuttosto implorare le sue preghiere » (*Sermo* 159, 1). Il battesimo di sangue però non conferisce il carattere. Cfr. *S. th.* III, 66, 11 e 12.

§ 5. Il ministro del battesimo.

1. Persona del ministro.

Il battesimo può essere validamente amministrato da ogni persona. *De fide.*

Il IV Concilio Lateranense (1215) insegna che il battesimo giova a salvezza da chiunque sia amministrato purchè nel modo dovuto: Sacramentum baptismi... in forma Ecclesiae a *quocumque* rite collatum proficit ad salutem (D. 430 [DS. 802]). Il Decreto per gli Armeni (1439) dice con più precisione: « Ministro di questo sacramento è il sacerdote, cui compete per ufficio di battezzare. In caso di necessità però non solo il sacerdote o diacono ma anche il laico, uomo o donna, anzi il pagano e l'eretico può battezzare, purchè osservi la forma prescritta ed abbia intenzione di fare ciò che fa la Chiesa » (D. 696 [DS. 1315]).

Il mandato battesimale in Mt. 29, 19 è diretto agli Apostoli ed ai loro successori, i vescovi. Secondo la Scrittura però già gli Apostoli hanno trasmesso ad altri il potere di battezzare. Cfr. Atti 10, 48: « Egli (Pietro) ordinò di battezzarli nel nome di Gesù Cristo ». 1 Cor. 1, 17: « Cristo mi ha mandato non a battezzare, ma ad annunciare il Vangelo ». Secondo Atti 8, 38 (cfr. 8, 12) il diacono Filippo amministrava il battesimo.

Nei primi tempi della Chiesa l'amministrazione del battesimo era riservata al *vescovo*. S. IGNAZIO DI ANTIOCHIA dice: « Senza il vescovo non è permesso battezzare o celebrare l'agape » (*Smirn.* 8, 2). TERTULLIANO nomina come ministri ordinari del battesimo oltre il vescovo, anche i *preti* e i *diaconi*, non senza però l'autorizzazione del vescovo stesso. In caso di necessità anche i *laici* (battezzati), solo però gli uomini

e non le donne, possono battezzare (*De bapt.* 17). Testimonianze posteriori sulla liceità del battesimo dei laici, sempre però in caso di bisogno, ci vengono dal Concilio di Elvira (can. 38; D. 52 d [DS. 120]), da GEROLAMO (*Dial. c. Lucif.* 9), da AGOSTINO (*Contra ep. Parm.* II, 13, 29). Testimonianze esplicite per la liceità del battesimo amministrato da *donne* si trovano soltanto nel medioevo (URBANO II, *Ep.* 271).

La validità del *battesimo conferito dagli eretici* fu difesa contro S. Cipriano vescovo di Cartagine da Papa Stefano I che si richiamò alla Tradizione (D. 46 [DS. 110] nihil innovetur, nisi quod traditum est) e da S. Agostino contro i donatisti. Il Concilio di Trento l'ammise come dogma (D. 860 [DS. 1617]).

La validità del battesimo amministrato da un *non battezzato* cominciò a essere riconosciuta a partire dalla fine della patristica. AGOSTINO non arrischiò ancora una decisione (*Contra ep. Parm.* II, 13, 30). Un sinodo di Compiègne nell'anno 757 e il Papa Nicolò I (866) si pronunciarono in favore (D. 335 [DS. 646]).

La ragione per cui ogni persona può validamente battezzare sta nella necessità del battesimo per la salvezza. *S. th.* III, 67, 3-5.

2. Rito dell'amministrazione.

L'amministrazione del battesimo *solenne* è riservata ai membri della gerarchia. Ministro ordinario del battesimo solenne è il vescovo e il sacerdote, straordinario il diacono (con permesso dell'ordinario o del parroco). CIC 738, § 1, 741. Il laico che amministra il battesimo, può compiere soltanto il rito sacramentale necessario alla validità. CIC 759.

§ 6. Soggetto del battesimo.

Il battesimo può validamente essere ricevuto da ogni persona umana non ancora battezzata. *De fide.*

Il battesimo « per i morti » (1 Cor. 15, 29) non era un battesimo amministrato ai morti, ma consisteva nel fatto che un parente o amico del defunto non battezzato si faceva battezzare in vece sua (b. vicario), nella speranza di potergli così

giovare, oppure era una semplice cerimonia battesimale con la quale si credeva di intercedere per il defunto, analogamente a quanto facevano i giudei con le loro preghiere per i morti (2 Macc. 12, 42 ss.). Richiamandosi a Paolo, diverse sètte cristiane antiche, come i Cerintiani e i Marcioniti, introdussero il battesimo vicario per i defunti. Si ebbero anche battesimi amministrati ai morti. Vi si opposero i sinodi di Ippona (393) e di Cartagine (397).

1. Adulti.

Negli adulti per la validità del battesimo è richiesta almeno l'intenzione abituale di riceverlo (D. 411 [DS. 781]). Per riceverlo degnamente si richiede una disposizione interiore che deve comprendere almeno la fede ed il pentimento per i peccati commessi (D. 798 [DS. 1526 s.]). La Scrittura esige espressamente, come preparazione al battesimo, la fede (Mc. 16, 16: « Chi crede e si fa battezzare, si salverà »; Mt. 28, 19; Atti 2, 41; 8, 12-13; 8, 37) ed il pentimento dei peccati commessi (Atti 2, 38: « Fate penitenza, e ciascuno di voi si faccia battezzare »; 3, 19). La preparazione al battesimo ossia il catecumenato nei primi tempi della Chiesa consisteva principalmente nell'istruzione nella dottrina cristiana ed in esercizi di penitenza.

2. Bambini.

Il battesimo dei bambini è valido e lecito. *De fide.*

Il Concilio di Trento respinse la dottrina degli anabattisti, che sostenevano doversi ripetere il battesimo giunti all'età della ragione, e difese il battesimo dei bambini: Si quis dixerit, parvulos... esse rebaptizandos aut praestare omitti eorum baptisma, quam eos non actu proprio credentes baptizari in sola fide Ecclesiae, A.S. (D. 869 [DS. 1626]). Cfr. D. 791 (DS. 1514).

Sotto l'influenza della tradizione cristiana i *riformatori* mantennero il battesimo dei bambini, quantunque inconciliabile con il loro concetto di sacramento. Lutero cercò superare la difficoltà ammettendo che i bambini all'atto del battesimo, acquistano in modo straordinario la capacità di emettere un atto di fede fiduciale. Secondo la dottrina cattolica, la fede, che non è causa efficiente della giustificazione, ma solo atto che dispone ad essa, può mancare come possono mancare altri atti dispositivi. Essa, nei bambini, può essere supplita, secondo la dottrina di Agostino e della Scolastica, dalla fede della Chiesa. *S. th.* III, 68, 9 ad 2.

Recentemente, nel campo protestante, K. Barth ha sollevato difficoltà esegetiche ed oggettive contro la pratica attuale del battesimo dei bambini, richiedendo che tale battesimo sia sostituito da un altro che implichi la responsabilità anche da parte del battezzando.

Dalla Scrittura si può provare il battesimo dei bambini non con piena certezza, ma con grande probabilità. Quando Paolo (1 Cor. 1, 16) e gli Atti degli Apostoli (16, 15. 33; 18, 8; cfr. 11, 14) parlano ripetutamente del battesimo di tutta una famiglia è verosimile che fossero compresi anche dei bambini, tanto più che la circoncisione, sostituita dal battesimo (Col. 2, 11), e il battesimo dei proseliti proprio del tardo giudaismo erano ricevuti anche dai bambini. Secondo Atti 2, 38-39 la promessa comunicazione dello Spirito, prodotta dal battesimo, vale non solo per gli uditori di Pietro, ma anche per i loro figli. Questi ultimi però potrebbero anche essere i discendenti in senso ampio. Che i bambini possano essere battezzati deriva dal dogma della efficacia oggettiva dei sacramenti; che lo debbano emerge dal fatto che Dio vuole tutti salvi (1 Tim. 2, 4) anche i piccoli (Mt. 19, 14) e che il battesimo è necessario per la salvezza (Gv. 3, 5).

1 Cor. 7, 14 non costituisce un argomento contro il battesimo dei bambini. Dal fatto che Paolo designa come « santi »

i figli di matrimoni misti non consegue che essi non avessero bisogno del battesimo, così come dalla « santificazione » del coniuge non cristiano ad opera di quello cristiano non consegue che il primo, convertendosi al cristianesimo, non dovesse essere battezzato. La tradizione cristiana non sa nulla di membri non battezzati della Chiesa. Il concetto di « santo » è da intendere nel senso largo della consacrazione oggettiva a Dio, che implica la non impuritá, nel senso della purità rituale.

Dal *Martirio di Policarpo* (9, 3: « lo servo da 86 anni ») e dalla prima Apologia di GIUSTINO (15, 6: uomini e donne, che « fin dalla fanciullezza furono discepoli di Cristo ») risulta che il battesimo dei bambini esisteva in ogni caso a partire dal 70. IRENEO (*Adv. haer.* II, 24, 4), TERTULLIANO (*De bapt.* 18), IPPOLITO DI ROMA (*Traditio apostolica*), ORIGENE, (*In Lev.* hom. 8, 3; *Comm. in Rom.* 5, 9), CIPRIANO (*Ep.* 64, 2) e antiche iscrizioni sepolcrali cristiane risalenti al secolo III ce lo presentano come un'usanza della Chiesa. Origene dice che tale usanza trova la sua ragione nel peccato originale e la fa risalire agli Apostoli. Un Concilio cartaginese (sotto Cipriano nel 251 o nel 253) disapprovò che si rimandasse il battesimo all'ottavo giorno dopo la nascita, affermando che « non si doveva precludere la misericordia e la grazia di Dio a nessuno appena nato ». Dopo il IV secolo invalse particolarmente in oriente l'uso di rimandare il battesimo all'età matura o sinanche in punto di morte. Gregorio di Nazianzo raccomandò come regola l'età di tre anni circa (Or. 40, 28). La più chiara conoscenza, acquisita nella polemica pelagiana, del peccato originale e della necessità del battesimo, fece sì che la prassi del battesimo dei bambini si stabilisse definitivamente.

Dalla validità di tale battesimo deriva che i bambini battezzati sono veri membri della Chiesa e che essi, raggiunta l'età della ragione, sono tenuti a mantenere le promesse battesimali fatte in loro vece per bocca del padrino. Il Concilio di Trento respinse l'opinione di Erasmo di Rotterdam secondo cui i bambini, raggiunta l'età della ragione, dovevano liberamente decidere se riconoscere o meno gli impegni contratti con il battesimo (D. 870 [DS. 1627]). Per disposizione positiva di Dio ogni uomo, perchè possa raggiungere il suo fine soprannaturale, deve diventare membro della Chiesa mediante il battesimo. Egli quindi se vuole salvarsi, deve accettare le esigenze e gli impegni battesimali che sono la fede e la vita cristiana.

II. IL SACRAMENTO DELLA CRESIMA

§ 1. Concetto e sacramentalità della cresima.

1. Concetto.

La cresima è il sacramento per cui il battezzato mediante l'imposizione delle mani, l'unzione e la preghiera riceve la pienezza dello Spirito Santo per essere confermato nella sua vita soprannaturale e per professare pubblicamente e con coraggio la sua fede. S. Tommaso la definisce il « sacramento che conferisce al battezzato la fortezza spirituale » (sacramentum, quo spirituale robur regenerato confertur). *S.c.G.* IV, 60.

2. Sacramentalità della cresima.

La cresima è un vero e proprio sacramento. *De fide.*

Contro i riformatori che rifiutavano la cresima perchè non fondata nella Scrittura, il Concilio di Trento ha dichiarato: « Se qualcuno dirà che la cresima è un'oziosa cerimonia, e non piuttosto vero e proprio sacramento, sia scomunicato »: Si quis dixerit, confirmationem baptismatorum otiosam caeremoniam esse et non potius verum et proprium sacramentum, A.S. (D. 871 [DS. 1628]).

L'Apologia della Confessione augustana, scritta da *Melantone*, afferma che la cresima (art. 13, 6) è un rito tramandato dai Padri, non necessario alla salvezza perchè non istituito e imposto da Dio. Secondo la storiografia razionalista dei dogmi (*Harnack*) la cresima ebbe origine dal fatto che la simbolica imposizione delle mani, che originariamente accompagnava il battesimo, fu staccata e resa indipendente. Pio X

respinse l'affermazione dei *modernisti* secondo cui battesimo e cresima nella Chiesa primitiva non erano due sacramenti distinti (D. 2044 [DS. 3444]).

a) Prova della Scrittura.

L'istituzione della cresima da parte di Cristo si può provare solo indirettamente con la Scrittura. Dopo che già i profeti del Vecchio Testamento ebbero predetto l'effusione dello Spirito divino sull'umanità intera come caratteristica propria dell'epoca messianica (cfr. Gioe. 2, 28-29) (M. 3, 1-2) = Atti 2, 17; Is. 44, 3-5; Ez. 39, 29), Gesù promise ai suoi Apostoli (Gv. 14, 16-17. 26; 16, 7 ss.; Lc. 24, 49; Atti 1, 5) e a tutti i futuri credenti (Gv. 7, 38 s.) che avrebbe mandato loro lo Spirito Santo. Nella Pentecoste egli adempì la promessa nei confronti della primitiva comunità cristiana. Atti 2, 4: « E furon tutti ripieni di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue, secondo che lo Spirito dava loro di esprimersi ».

In seguito gli *Apostoli* comunicarono lo Spirito Santo ai battezzati mediante il rito esteriore dell'imposizione delle mani. Atti 8, 14-17: « Gli Apostoli che erano a Gerusalemme, avendo inteso che la Samaria aveva ricevuto la parola di Dio, vi mandarono Pietro e Giovanni, i quali, arrivati, pregarono per i samaritani, affinchè ricevessero lo Spirito Santo, poichè non era ancora disceso sopra alcuno di loro, ma erano soltanto stati battezzati nel nome del Signore Gesù. Poi imposero loro le mani, ed essi ricevettero lo Spirito Santo ». Secondo Atti 19, 6 Paolo, con lo stesso rito, comunicò lo Spirito Santo ad una dozzina di discepoli di Efeso, dopo che avevano ricevuto il battesimo cristiano: « E quando Paolo impose loro le mani, scese su di essi lo Spirito

Santo e cominciarono a parlare in altre lingue e a profetare». Secondo Ebr. 6, 2 l'imposizione delle mani, che ha per effetto la comunicazione dello Spirito Santo (v. 4), appartiene, insieme con il battesimo, ai principii fondamentali della religione cristiana.

Da questi passi risulta la sacramentalità della cresima: 1) Gli Apostoli compirono un rito sacramentale, consistente nell'imposizione delle mani e nella preghiera. 2) Effetto di questo rito esterno fu la comunicazione dello Spirito Santo, principio della santificazione interiore. Secondo Atti 8, 18 tra l'imposizione delle mani e la comunicazione dello Spirito vi fu un rapporto di causa a effetto (per impositionem manuum Apostolorum). 3) Gli Apostoli agivano per incarico di Cristo. Avendo egli promesso la comunicazione dello Spirito a tutti i credenti, bisogna pur ammettere che abbia dato istruzioni più precise sul modo con cui effettuarla. La spontaneità con la quale gli Apostoli, che si consideravano soltanto ambasciatori di Cristo e dispensatori dei misteri di Dio (1 Cor. 4, 1), si servirono del rito dell'imposizione delle mani, fa supporre una disposizione di Cristo al riguardo.

S. TOMMASO insegna che Cristo ha istituito il sacramento della cresima non conferendolo (non exhibendo), ma promettendolo (sed promittendo), cioè non nel senso che lo amministrava già egli stesso, ma nel senso che ne prometteva l'amministrazione solo per il futuro, perchè in questo sacramento viene conferita la pienezza dello Spirito Santo, che non doveva essere data prima della resurrezione e dell'ascensione di Cristo al cielo (*S. th.* III, 72, 1 ad 1). Alcuni teologi scolastici, per es. Maestro ROLANDO e S. BONAVENTURA, sono d'avviso che la cresima sia stata istituita dagli Apostoli, cioè dallo Spirito Santo mediante gli Apostoli (istituzione divina mediata). ALESSANDRO DI HALES o la *Summa* che va sotto il suo nome pensa che sia stata istituita per ispirazione dello Spi-

rito Santo in un Concilio di Meaux (in concilio medensi); egli però intende soltanto dire che ne fu definitivamente fissato il rito in uso al suo tempo e non contesta la disposizione di Cristo circa l'imposizione delle mani conferente lo Spirito.

b) Prova della Tradizione.

Sebbene nei primi tempi della Chiesa la cresima fosse stata strettamente unita col battesimo, tuttavia, in base alle testimonianze dell'antica tradizione cristiana, essa appare come un rito sacramentale distinto dal battesimo stesso. TERTULLIANO ravvisa nel battesimo una preparazione a ricevere lo Spirito Santo: « Non che l'acqua ci doni lo Spirito Santo, ma purificandoci dai peccati ci prepara a riceverlo » (*De bapt.* 6). Dopo il battesimo si fa l'unzione di tutto il corpo (unzione battesimale) e poi ha luogo l'imposizione delle mani: « Usciti dal bagno battesimale, veniamo unti con la sacra unzione » (c. 7); « segue quindi l'imposizione delle mani, mediante la quale, con una parola di benedizione, lo Spirito Santo è chiamato e invocato su di noi » (dehinc manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum; c. 8). L'effetto di questo rito è la comunicazione dello Spirito Santo. Nello scritto *Della resurrezione della carne* (c. 8) TERTULLIANO enumera i seguenti riti d'iniziazione: battesimo, unzione, segno di croce in fronte (consignatio), imposizione delle mani, comunione.

IPPOLITO DI ROMA († 235) nella *Tradizione apostolica* ricorda i seguenti riti della cresima: imposizione della mano da parte del vescovo e preghiera, unzione con olio consacrato (questa unzione è diversa da quella compiuta dal sacerdote dopo il battesimo) fatta imponendo la mano e recitando una formula trinitaria di benedizione, segno di croce in fronte e bacio di pace. Cfr. *In Dan.* 1, 16.

Papa CORNELIO (251-253) si lamenta che Novaziano, al quale era stato amministrato il battesimo dei clinici, non abbia, guarito dalla malattia, ricevuto quello che per regola ecclesiastica va ricevuto, nè sia stato confermato (consignatus) dal vescovo. Perciò come potè ricevere lo Spirito Santo? (*Ep. ad Fabium Ant.;* EUSEBIO, *H. e.* VI, 43. 15).

S. CIPRIANO († 258) riferendosi ad Atti 8, 14 dice: « Ciò si fa ancora oggi presso di noi; i battezzati vengono presentati

ai capi della Chiesa (= i vescovi) perchè con la nostra preghiera e l'imposizione delle mani ricevano lo Spirito Santo e col segno del Signore siano consumati ossia perfezionati nella grazia battesimale » (*Ep.* 73, 9). Cfr. *Ep.* 74, 5 e 7.

Secondo il Concilio spagnolo di *Elvira* (circa il 306) colui che ha ricevuto il battesimo da un laico in caso di necessità per malattia grave oppure da un diacono, deve essere presentato al vescovo « perchè mediante l'imposizione delle mani possa essere perfezionato », cioè cresimato (can. 38 e 77; D. 52 d-e [DS. 120-121]).

S. CIRILLO DI GERUSALEMME († 386) (o il suo successore Giovanni?) dedica alla cresima la terza catechesi mistagogica intitolata « dell'unzione » (περὶ χρίσματος). Ulteriori testimonianze ci son fornite da AMBROGIO (*De sacr.* III, 2, 8-10; *De mist.* 7, 42), GEROLAMO (*Dial. c. Luciferianos* 8), INNOCENZO I (*Ep.* 25, 3), AGOSTINO (*De Trin.* XV, 26, 46; *In ep.* I *Ioan.* tr. 6, 10), LEONE I (*Sermo* 24, 6), PSEUDO-DIONIGI (*De eccl. hier.* 4, 3, 11).

La *Scolastica* argomenta l'esistenza del sacramento della cresima dall'analogia tra la vita naturale del corpo e quella soprannaturale dell'anima. Come alla nascita corporale corrisponde il sacramento della rinascita spirituale, il battesimo, così alla crescita del corpo corrisponde il sacramento che fortifica e perfeziona la vita soprannaturale, la cresima. *S. th.* III, 72, 1.

§ 2. Il segno esterno della cresima.

1. Materia.

Non esistono decisioni definitorie del magistero ecclesiastico sulla materia essenziale della cresima. Le opinioni dei teologi sono varie.

a) Alcuni richiamandosi alla testimonianza della Scrittura (Atti 8, 17; 19, 6; Ebr. 6, 2) ritengono che la materia essenziale sia solo l'*imposizione delle mani* (Pietro Aureoli, Dionigi Petavio). Cfr. D. 424 (DS. 794).

b) Altri, rifacendosi al Decreto per gli Armeni (D. 697 [DS. 1317]), alla dottrina del Concilio di Trento (D. 872

[DS. 1629]), al Catechismo romano (II, 3, 7), alla tradizione della Chiesa greca ed alla dottrina di S. TOMMASO (*S. th.* III, 72, 2) son d'avviso che consista nella sola *unzione con crisma* (Bellarmino, Gregorio di Valencia, Guglielmo Estio).

Contro quest'ultima opinione parla decisamente la testimonianza della Scrittura. Il Decreto per gli Armeni non costituisce una definizione dogmatica infallibile. Il Concilio di Trento si limita a difendere l'unzione, senza peraltro prendere posizione decisiva circa la materia essenziale. Certo nella tradizione della Chiesa greca predomina l'unzione; tuttavia vi si univa, a quanto pare, anche un'imposizione delle mani (cfr. FIRMILIANO DI CESAREA, che nomina soltanto l'imposizione delle mani quale rito della comunicazione dello Spirito: *Ep.* 75, 7-8 e 18 nella raccolta di Cipriano; CIRILLO DI GERUSALEMME, *Cat.* 16, 26; *Const. Apost.* II, 32, 3; III, 15, 3). In ogni caso nello stesso contatto fisico, richiesto dall'unzione, si può ravvisare un'implicita imposizione delle mani. S. Tommaso in altri passi ricorda anche l'imposizione quale parte costitutiva del rito della cresima e le attribuisce l'effetto della comunicazione dello Spirito Santo. Cfr. *S. th.* III, 84, 4; *S.c.G.* IV, 60.

c) D'accordo con la prassi della Chiesa, la maggior parte dei teologi contemporanei afferma che la materia della cresima consiste nell'*imposizione delle mani* e nell'*unzione* sulla fronte. In favore di questa tesi sta la Professione di fede di Michele Paleologo (1274): « Aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt chrismando renatos » (D. 465 [DS. 860]). Similmente il CIC 780. Non si tratta però di una definizione dogmatica.

Che l'*imposizione delle mani* faccia parte del segno sacramentale emerge chiaramente dalla testimonianza della Scrittura e della Tradizione (Tertulliano, Ippolito, Cipriano, Firmiliano di Cesarea, Gerolamo, Agostino). Il rito romano conosce due imposizioni delle mani, una generale (estensione delle mani) ed una individuale.

Dato che la prima manca nel rito greco, e dato che la cresima della Chiesa greca è ritenuta valida dalla Chiesa cattolica, è evidente che solo la seconda può essere considerata come parte costitutiva essenziale del segno sacramentale.

L'*unzione* è rintracciabile, risalendo il corso della storia, sino all'inizio del III secolo (ORIGENE, *In Lev.*, hom. 8, 11; IPPOLITO DI ROMA, *Traditio Apost.*). Mentre si impose con riluttanza in occidente (Papa Silvestro, Innocenzo I), dove, sin da Ippolito, si conosceva dopo il battesimo una doppia unzione, quella battesimale e quella cresimale, essa divenne invece rito predominante del conferimento dello Spirito in oriente, dove si conosceva soltanto l'unzione dopo il battesimo (Serapione di Thmuis, Cirillo di Gerusalemme).

Non si può provare che l'unzione fosse già praticata nell'epoca apostolica. I passi 2 Cor. 1, 21; 1 Gv. 2, 20. 27 parlano di unzione in senso traslato. Se si ammette l'istituzione dei sacramenti « in specie », si potrà affermare che l'unzione è parte essenziale del segno sacramentale, solo se Cristo stesso l'ha stabilita. Ma ciò non può essere provato. Se invece si ammette che Cristo ha stabilito il segno sacramentale della cresima soltanto « in genere », rimane la possibilità che la Chiesa in seguito abbia completato con l'unzione il rito originario dell'imposizione delle mani. Poichè la dichiarazione del Tridentino « salva illorum substantia » (D. 931) depone maggiormente a favore della istituzione specifica, si trovò più conveniente vedere nell'unzione una condizione, stabilita dalla Chiesa, dell'amministrazione valida oppure soltanto lecita.

Materia remota della cresima è (per la seconda e terza opinione) il crisma, preparato con olio d'oliva e balsamo e consacrato dal vescovo il giovedì santo (D.697 [DS. 1317]). Fino al VI sec. si usava l'olio d'oliva da solo. La miscela di sostanze aromatiche è attestata la prima volta dallo Ps.-DIONIGI circa il 500 (*De eccl. hier.* 4, 3, 4). La consacrazione del crisma, attestata già dai Padri (Tertulliano, Ippolito; cfr. la preghiera di consacrazione nell'*Eucologio* di SERAPIONE DI THMUIS),

è considerata da S. TOMMASO (*S. th.* III, 72, 3) e da molti teologi recenti come condizione della validità, da altri invece soltanto della liceità del sacramento.

2. Forma.

La forma della cresima consiste nelle parole che accompagnano l'imposizione individuale delle mani e l'unzione della fronte. *Sent. communis.*

Gli Atti 8, 15 e molti Padri, per es. Tertulliano, Cipriano, Ambrogio, oltre l'imposizione delle mani menzionano una preghiera per la comunicazione dello Spirito Santo. Secondo Ippolito il vescovo recita dapprima una preghiera, accompagnata dall'imposizione generale delle mani, per impetrare la grazia di Dio. Poi unge il cresimando e gli impone la mano dicendo: Ungueo te sancto oleo in Domino Patre omnipotente et Christo Iesu et Spiritu Sancto.

Nella Chiesa latina compare a partire dal secolo XII (Sicardo di Cremona, Uguccione) la formula oggi comune: N. Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen. La Chiesa greca si serve, a partire dal secolo IV/V, della formula: Σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου = sigillo del dono dello Spirito Santo. Essa è attestata da ASTERIO DI AMASEA (400 circa) in connessione col battesimo, dal settimo canone (spurio) del I Concilio di Costantinopoli (381) come parte costitutiva del rito della riconciliazione, ed è prescritta universalmente (can. 95) dal Concilio di Trullo (692).

§ 3. Gli effetti della cresima.

1. La grazia.

a) **Quale sacramento dei vivi la cresima produce (per se) l'aumento della grazia santificante.** *Sent. certa.*

Il Decreto per gli Armeni insegna che « la cresima ci aumenta la grazia e ci rinvigorisce la fede »: per confirmationem augemur in gratia et roboramur in fide (D. 695 [DS. 1311]).

Per la Scrittura e la Tradizione cristiana antica d'ordinario l'effetto principale della cresima non è il conferimento della grazia, ma la comunicazione dello Spirito Santo (cfr. § 1). Lo Spirito Santo però è indissolubilmente legato alla comunicazione della grazia santificante. Egli infatti che col Padre e col Figlio è già presente (di pres. naturale) sostanzialmente nell'anima come causa del suo essere naturale, viene nell'anima del giusto in quanto vi sviluppa un'attività particolare, soprannaturale, operando l'unione ed assimilazione soprannaturale a Dio mediante la comunicazione dell'essere deiforme della grazia. *S. th.* III, 72, 7: Missio seu datio Spiritus Sancti non est nisi cum gratia gratum faciente. Con la grazia santificante sono congiunte le virtù infuse ed i doni dello Spirito Santo. Tra questi ultimi quello che specialmente risponde alle finalità della cresima è la fortezza, che si esercita nella lotta contro i nemici della salvezza, e in modo perfetto nel martirio. Con la grazia santificante il cresimato riceve anche il diritto a grazie attuali necessarie per raggiungere lo scopo particolare del sacramento.

Alcune espressioni dei Padri, per es. TERTULLIANO, *De bapt.* 6 e 8, che attribuiscono al battesimo l'effetto di rimettere i peccati ed alla cresima quello di comunicare lo Spirito Santo, non devono essere intese in senso esclusivo. La remissione dei peccati è inseparabile dalla comunicazione della grazia. Perciò già il battezzato riceve la grazia santificante e con essa lo Spirito Santo. Cfr. CIPRIANO, *Ep.* 74, 5: « Non può esserci battesimo senza lo Spirito (Santo) ». Tuttavia lo Spirito Santo opera diversamente nel battesimo e nella cresima: nel primo produce la rinascita, nella seconda la perfezione della vita soprannaturale.

b) L'effetto specifico della cresima è il perfezionamento della grazia del battesimo. *Sent. communis.*

Il Catechismo romano dice: « Il dono proprio della cresima è di perfezionare la grazia battesimale »: illud proprie confirmationi tribuitur, quod baptismi gratiam perficit (II, 3, 19).

La grazia della cresima, conformemente al suo scopo che è quello di testimoniare Cristo, dà una nuova forza che irrobustisce interiormente e spinge alla coraggiosa professione esteriore della fede. Il Decreto per gli Armeni insegna con S. Tommaso: Effectus huius sacramenti est, quia in eo datur Spiritus Sanctus ad robur, sicut datus est Apostolis in die Pentecostes, ut videlicet Christianus audacter Christi confiteatur nomen (D. 697 [DS. 1319]). PIO XII nell'Enciclica *Mystici Corporis*, scrive: « Col crisma della confermazione viene infusa nei credenti una nuova forza per difendere la Madre Chiesa e custodire quella fede che da lei ricevettero » (*AAS* 35, 1943, p. 201).

I *Padri* attribuiscono alla cresima il perfezionamento della vita soprannaturale, iniziata con il battesimo. AMBROGIO dice del sigillo spirituale (spiritale signaculum), che è la cresima: « Dopo il battesimo rimane

da essere resi perfetti» (post fontem superest ut perfectio fiat; *De sacr.* III, 2, 8). Cfr. CIPRIANO, *Ep.* 73, 9; Concilio di Elvira, can. 38 e 77 (D. 52 d-e [DS. 120-121]); CIRILLO DI ALESS., *In Ioelem* 32.

2. Il carattere.

La cresima imprime nell'anima un segno spirituale indelebile, il carattere, e per questo non può essere ripetuta. *De fide* (D. 852 [DS. 1609]).

CIRILLO DI GERUSALEMME, riferendosi alla comunicazione dello Spirito nella cresima, dice: «Egli (Dio) vi dia l'indelebile sigillo dello Spirito Santo» (*Procat.* 17). Padri (PS.-FULGENZIO, *Sermo* 45) e Concilii (Toledo 653, Chalon-sur-Saône 813) proibiscono la ripetizione della cresima, come quella del battesimo.

La Chiesa ortodossa amministra a coloro «che hanno rinnegato Cristo» — così i Russi chiamano quelli passati al giudaismo, al paganesimo ed all'islamismo, i Greci anche quelli passati al cattolicesimo e al protestantesimo — una seconda cresima quando ritornano nel suo grembo (*Confessio orthodoxa* I, 105). Pertanto essa nega il carattere. Alcuni teologi tuttavia spiegano l'unzione di coloro che ritornano non come una ripetizione del sacramento, ma come un rito di riconciliazione.

Scopo. Secondo la dottrina di S. TOMMASO, il carattere della cresima dà la capacità ed il diritto a compiere azioni relative alla lotta spirituale contro i nemici della fede. Il carattere configura il cresimato a Cristo, maestro della verità, re della giustizia e sommo sacerdote (signum *configurativum*); distingue i combattenti di Cristo dai semplici membri del suo regno (signum *distinctivum*); rende capaci della partecipazione attiva, anche se ancora limitata, al triplice ufficio di Cristo (signum *dispositivum*); obbliga alla professione pubblica della fede cristiana (signum *obligativum*). Il carattere conferisce la capacità e l'obbligo dell'apostolato laico. Il Conc. Vat. II dichiara: «A tutti i cristiani è imposto il nobile impegno di lavorare affinchè il divino messaggio della salvezza sia conosciuto e accettato da tutti gli uomini, su tutta

la terra ». Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 3; Cost. *Lumen gentium*, n. 30-38. Cfr. *S. th.* III, 72, 5.

Rapporto del carattere battesimale con quello della cresima. Siccome la cresima è un sacramento distinto e indipendente dal battesimo ed ha uno scopo particolare, bisogna ammettere che il carattere da essa impresso è realmente distinto dal carattere del battesimo, sicchè non rappresenta soltanto un perfezionamento di quello, ma è una qualità dell'anima distinta. Il carattere della cresima presuppone necessariamente quello battesimale. La cresima di un non battezzato non è valida. Cfr. *S. th.* III, 72, 6.

§ 4. La necessità della cresima.

1. Per la Chiesa in generale.

Per il fatto che Cristo l'ha istituita, è evidente che la cresima è indispensabile alla Chiesa nel suo insieme, alla quale comunica la forza soprannaturale perchè possa superare le difficoltà interne ed esterne, predette dal suo Divin Fondatore (Mt. 10, 16 ss.; Gv. 15, 20).

2. Per l'individuo.

Il battezzato può conseguire la salvezza eterna anche senza la cresima. *Sent. fidei proxima.*

Il Concilio di Trento dichiarò che nulla impedisce ai rigenerati di entrare in cielo (D. 792 [DS. 1515]). La unanime tradizione della Chiesa ammette che i battezzati, morti prima dell'imposizione delle mani da parte del vescovo, raggiungano la salvezza. Cfr. Ps.-CIPRIANO, *De rebapt.* 4; Concilio di Elvira, can. 77 (D. 52 e); Ps.-MELCHIADE (*Decretum Gratiani*, c. 2, D. 5, de consecr.). La cresima perciò non è necessaria alla salvezza di necessità di mezzo (necessitas medii) come il battesimo. È necessaria in quanto rende la salvezza più

perfetta, cioè in quanto i cresimati ricevono nell'altra vita una gloria più grande, dato che quaggiù han ricevuto una grazia più abbondante. *S. th.* III, 72, 1 ad 3; 72, 8 ad 4. DS. 2523.

È vero che non esiste alcun precetto esplicito di Dio di ricevere la cresima, ma il fatto che Cristo l'abbia istituita implica il dovere di riceverla (praeceptum divinum implicitum). E appunto questo dovere è imposto dal diritto canonico vigente a tutti i fedeli, qualora se ne presenti l'occasione (CIC 787). Trascurare la cresima per disprezzo del sacramento è peccato grave (D. 669). L'amore che il cristiano deve avere verso se stesso esige che egli si serva di un sì importante mezzo di grazia.

Cresima di desiderio. Come la grazia battesimale, anche quella della cresima (non il carattere) si può conseguire, in caso di necessità, col desiderio del sacramento (votum confirmationis, cresima di desiderio). Dato che la grazia della cresima presuppone quella del battesimo, il battesimo di desiderio deve precedere almeno logicamente se non temporalmente. *S. th.* III, 72, 6 ad 1 e 3.

§ 5. Il ministro della cresima.

1. Ministro ordinario.

Ministro ordinario della cresima è solo il vescovo. *De fide.*

Contro le tendenze antigerarchiche delle sette medioevali (valdesi, vicleffiti, hussiti) e la dottrina e la prassi della Chiesa greco-ortodossa, che considera il semplice sacerdote come ministro ordinario, il Concilio di Trento ha dichiarato: Si quis dixerit, sanctae confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem, A.S. (D. 873 [DS. 1630]). Cfr. D. 419, 424, 450, 465, 572, 608, 697, 2147 a (DS. 785, 794, 831, 860, 1069, 1178, 1318, 3556); CIC 782, § 1.

Secondo la testimonianza degli Atti degli Apostoli (8, 14 ss.; 19, 6) il rito della comunicazione dello Spirito era compiuto dagli Apostoli. Ora i loro successori sono i vescovi. In *occidente* l'amministrazione della cresima costituì sempre un privilegio del vescovo. Ne sono testimoni IPPOLITO DI ROMA (*Trad. Apost.*), Papa CORNELIO (*Ep. ad Fabium*), CIPRIANO (*Ep.* 73, 9), lo PS.-CIPRIANO (*De rebapt.* 5), il Concilio di Elvira (can. 38 e 77; D. 52 d-e), S. GEROLAMO (*Dial. c. Lucif.* 9), Papa INNOCENZO I (*Ep.* 25, 3). Quest'ultimo, come Ippolito, distingue l'unzione cresimale sulla fronte dall'unzione battesimale del sacerdote e fa notare che la prima spetta solo ai vescovi: « Non è permesso ai presbiteri (sacerdoti) di segnare la fronte con il medesimo olio (quello con cui devono ungere i battezzati); il che spetta solo ai vescovi quando conferiscono lo Spirito Santo » (D. 98). Anche in *oriente* il vescovo era originariamente il ministro ordinario della cresima, come attestano il vescovo Firmiliano di Cesarea (*Ep.* 75, 7 nella raccolta di Cipriano), la *Didascalia* (II, 32, 3; 33, 2), GIOVANNI CRISOSTOMO (*In Actus*, homil. 18, 3).

Ragione intrinseca. Quale sacramento che perfeziona (la grazia battesimale), la cresima viene convenientemente amministrata da coloro che hanno la pienezza del potere sacerdotale; come impegno alla lotta spirituale dai condottieri della milizia cristiana, i vescovi. *S. th.* III, 72, 11; *S.c.G.* IV, 60. Inoltre l'amministrazione da parte del vescovo rafforza la coscienza della comunione dei fedeli col capo della diocesi e giova a mantenere e a consolidare l'unità della Chiesa. Cfr. BONAVENTURA, *In Sent.*, d. 7, a. 1, q. 3.

2. Ministro straordinario.

Ministro straordinario della cresima è il semplice sacerdote, al quale per diritto comune o per particolare indulto apostolico viene concesso il potere di amministrarla. *Sent. certa.* CIC 782, § 2. Cfr. D. 697, 573 (DS. 3818, 1070).

Un indulto generale della Sede Apostolica, con effetto dal 1° gennaio 1947, ha concesso *a*) ai parroci con territorio proprio, *b*) ai vicari attuali (di cui il can. 471) e ai vicari economi (can. 472), *c*) ai sacerdoti ai quali in un determinato

territorio con chiesa propria è stata affidata la completa cura d'anime in modo esclusivo e continuativo con tutti i doveri e i diritti del parroco, il potere di amministrare la cresima personalmente ai fedeli che dimorano nel territorio, se questi *a*) si trovano a causa di grave malatia, in reale pericolo di morte, tanto che ne è da presumere il decesso e *b*) sia impossibile chiamare il vescovo diocesano oppure questi sia legittimamente impedito, nè sia disponibile un altro vescovo, benchè solo titolare, che lo possa sostituire senza grave incomodo. Se i suddetti sacerdoti oltrepassano i limiti della facoltà loro concessa agiscono invalidamente e issofatto perdono tale facoltà (can. 2365). Decr. S. Congregationis de disciplina Sacramentorum *Spiritus Sancti munera* del 14 settembre 1946 (*AAS* 38, 1946, p. 349 ss.). Disposizioni particolari sono state emanate per i territori di missione (*AAS* 40, 1948, p. 41).

Papa GREGORIO MAGNO permise ai sacerdoti della Sardegna di amministrare la cresima in caso che non si potesse avere il vescovo (*Ep.* IV, 26); successivamente in molti casi altri pontefici diedero a semplici preti la stessa facoltà.

In *oriente* l'amministrazione della cresima da parte del semplice sacerdote è divenuta sin dal IV secolo a poco a poco d'uso generale. Le Costituzioni apostoliche (fine del IV secolo) attribuiscono l'imposizione cresimale delle mani (χειροθεσία) non solo al vescovo, ma anche al presbitero (VIII, 28, 3). Tale uso è stato molto favorito dalla distinzione, analoga a quella dell'eucarestia, tra confezione e conferimento del sacramento della cresima, cioè tra la consacrazione del myron (olio) riservata al vescovo e l'amministrazione dello stesso myron fatta dal sacerdote (cfr. CIRILLO DI GERUS., *Cat. mist.* 3, 3). La validità della cresima conferita dai sacerdoti greci, validità che la Chiesa cattolica ha sempre riconosciuto, si spiega con un tacito privilegio della Santa Sede (così Papa BENEDETTO XIV, *De synodo dioec.* VII, 9, 3; cfr. D. 697 [DS. 1318] per apostolicae sedis dispensationem).

Il potere straordinario di cresimare del semplice sacerdote non va considerato come emanazione del potere giurisdizionale del Papa e neppure come potere d'ordine conferito in modo extrasacramentale, ma come parte costitutiva del potere sacerdotale ricevuto con l'ordine. Esso tuttavia, in virtù di una disposizione o divina o ecclesiastica, è in un primo tempo legato e non può essere esercitato se non per autorizzazione papale.

§ 6. Soggetto della cresima.

La cresima può validamente essere ricevuta da ogni battezzato, che non sia stato ancora cresimato. *Sent. certa.*

Anche i bambini possono ricevere validamente la cresima come dimostra la prassi di cresimarli durata in occidente sino al secolo XIII e vigente ancora oggi in oriente. Conformemente al suo scopo, che è fare del battezzato un soldato di Cristo, la cresima viene opportunamente differita fino all'età della ragione, cioè circa i sette anni, come stabilisce il diritto canonico attuale (CIC 788). Sono tuttavia ammesse eccezioni, specialmente in casi di pericolo di morte. La cresima in caso di necessità può e deve essere data anche ai bambini poichè conferisce un più elevato stato di grazia e quindi anche un più elevato grado di gloria. *S. th.* III, 72, 8 ad 4.

La *ripetizione della cresima* è invalida e costituisce peccato grave. L'imposizione delle mani stabilita da Papa *Stefano I* (D. 46 [DS. 110]) per gli eretici che rientravano in seno alla Chiesa non è, contrariamente a quanto pensava CIPRIANO (*Ep.* 74, 5), una ripetizione della cresima, ma, come emerge dall'aggiunta « in poenitentiam », una cerimonia di riconciliazione. Vi si attribuiva tuttavia la comunicazione dello Spirito Santo, dato che in antico si aveva l'opinione che i sacramenti amministrati in stato di eresia, sebbene validi, non donassero lo Spirito Santo, il quale veniva conferito per la prima volta quando si entrava nella Chiesa (cfr. AGOSTINO, *De bapt.* III, 16, 21; III, 17, 22). L'imposizione delle mani era accompagnata da una preghiera per implorare lo Spirito Santo (cfr. LEONE I, *Ep.* 159, 7; 167, 18), di modo che il rito della riconciliazione aveva grande analogia con la cresima.

Per ricevere *degnamente* la cresima è richiesto lo stato di grazia. Alla preparazione remota giovano le istruzioni sulla cresima. Cfr. *Cat. rom.* II, 3, 17-18.

III. L'EUCARESTIA

§ 1. Nozione dell'Eucarestia.

1. Definizione.

L'Eucarestia è il sacramento nel quale Cristo, sotto le specie del pane e del vino, è realmente presente con il suo corpo e sangue, per offrirsi in sacrificio (incruento) al Padre celeste e darsi come cibo spirituale ai fedeli.

2. Simboli.

Simboli o tipi dell'Eucarestia sono l'albero della vita nel paradiso terrestre, il sacrificio di Abramo e di Melchisedec, la manna nel deserto, i pani della proposizione nel tempio, i diversi sacrifici del Vecchio Testamento, specialmente quello dell'agnello pasquale.

3. Superiorità.

L'Eucarestia è il più grande dei sacramenti: *a*) in quanto non solo contiene, come gli altri, la virtù di produrre la grazia, ma l'autore stesso della grazia, cioè Cristo; *b*) in quanto gli altri sono ordinati ad essa come loro fine; *c*) perchè l'amministrazione di quasi tutti gli altri sacramenti si consuma nel ricevimento dell'Eucarestia. *S. th.* III, 63, 3.

SEZIONE PRIMA

La presenza reale di Cristo nell'Eucarestia.

CAPITOLO PRIMO

Il fatto della presenza reale.

§ 2. Le eresie.

1. Antichità.

Nell'antichità cristiana, partendo dall'idea che Cristo aveva un corpo apparente, negarono la reale presenza del corpo e del sangue di Cristo nell'Eucarestia i *doceti* e le *sètte gnostico-manichee*. Cfr. IGNAZIO, *Smyrn.* 7, 1.

2. Medioevo.

In base ad una non ben fondata informazione di INCMARO DI REIMS (*De praedest.* 31) *Giovanni Scoto Eriugena* († c. 870) vien spesso considerato negatore della reale presenza di Cristo. Dai suoi scritti però non è possibile provare che egli abbia respinto la presenza reale, ma solo che ha fortemente accentuato il carattere simbolico dell'Eucarestia.

Il libro di Giovanni Scoto sull'Eucarestia, a cui si richiamava Berengario di Tours per sostenere il suo errore, e che venne condannato dal sinodo di Vercelli (1050), è sotto molti aspetti identico all'opera del monaco *Ratramno di Corbia* († dopo il 868) *De corpore et sanguine Domini*. Ratramno non negava certamente la presenza reale, ma contro Pascasio Radberto († c. 860) che sosteneva la completa identità del corpo sacramentale con il corpo storico di Cristo, ne affermava con energia la differenza della forma esterna e adoperava per definire l'Eucarestia le espressioni similitudine, immagine, pegno (similitudo, imago, pignus). All'esagerato realismo di Pascasio Radberto si opposero anche *Rabano Mauro* in una

lettera perduta all'abate Eigilo di Prüm ed il monaco *Gottschalk* con lo scritto « Dicta cuiusdam sapientis de corpore et sanguine Domini adversus Ratbertum », falsamente attribuito a Rabano Mauro.

Berengario di Tours († 1088) negò la transustanziazione del pane e del vino e la presenza reale di Cristo, ravvisando nell'Eucarestia soltanto un simbolo (figura, similitudo) del corpo e del sangue di Cristo glorificato. A suo parere le parole di Cristo: « Questo è il mio corpo », devono essere intese, in senso traslato, come quelle: « Cristo è la pietra angolare ». La dottrina di Berengario fu combattuta da parecchi teologi, tra gli altri Durando di Troarn, Lanfranco, Guitmondo di Aversa, Bernolfo di S. Biagio, e condannata in diversi sinodi, il primo dei quali fu quello romano sotto Papa Leone IX nel 1050, e l'ultimo quello pure romano nel 1079 sotto Papa Gregorio VII. In quest'ultimo Berengario si ritrattò ed accettò una professione di fede, nella quale sono chiaramente espresse la transustanziazione e la presenza reale di Cristo (D. 355 [DS. 700]).

Nei sec. XII e XIII parecchie *sètte spiritualistiche*, che muovevano dalla negazione dell'organizzazione visibile della Chiesa ed agivano sotto l'influsso di idee gnostico-manichee, respinsero il potere sacerdotale di consacrare l'Eucarestia e la presenza reale (Petrobrusiani, Enriciani, Catari, Albigesi). Per rispondere a queste eresie il IV Concilio Lateranense (1215) propose ufficialmente la dottrina della transustanziazione, della presenza reale e del potere di consacrare come proprio ed esclusivo del sacerdote validamente ordinato (D. 430 [DS. 802]). Cfr. D. 367, 402 (DS. 718, 761).

Nel sec. XIV la dottrina della transustanziazione fu negata da Giovanni Wicleff († 1384) il quale sosteneva che la sostanza del pane e del vino permane dopo la consacrazione. La presenza di Cristo nell'Eucarestia veniva ridotta ad una presenza dinamica. Il fedele riceverebbe il corpo ed il sangue di Cristo soltanto spiritualmente. L'adorazione eucaristica sarebbe una forma di idolatria, e la messa non sarebbe stata istituita da Cristo. La dottrina di Wicleff fu condannata in un sinodo di Londra (1382) e al Concilio di Costanza (1418). D. 581 (DS. 1151).

3. Epoca moderna.

I riformatori respinsero unanimi la transustanziazione ed il carattere sacrificale dell'Eucarestia, ma non furono tutti dello stesso parere circa la presenza reale.

a) *Lutero,* spinto dalle parole dell'istituzione, si tenne fedele alla presenza reale, ma la limitò al momento dell'uso cioè alla comunione (in usu). Contrariamente alla dottrina cattolica della transustanziazione, egli ammise una coesistenza del vero corpo e del vero sangue di Cristo con la sostanza del pane e del vino (consustanziazione): verum corpus et sanguis Domini nostri Iesu Christi *in et sub pane et vino* per verbum Christi nobis christianis ad manducandum et bibendum institutum et mandatum (*Cat. maior* V, 8). Egli spiegò la possibilità della presenza reale del corpo e del sangue di Cristo appigliandosi all'insostenibile teoria dell'ubiquità, secondo cui la natura umana di Cristo, in virtù dell'unione ipostatica, parteciperebbe realmente all'onnipresenza di Dio. Cfr. *Conf. Aug.* e *Apol. Conf.*, art. 10; *Art. Smalcald.* III, 6; *Formula Concordiae* I, 8, 11-12; II, 7.

b) *Zuinglio* (e con lui Karlstadt, Butzer ed Ecolampadio) negò la presenza reale affermando che pane e vino sono puri simboli del corpo e del sangue di Cristo. Per lui la comunione è soltanto un ricordo della nostra redenzione compiuta da Cristo ed un riconoscimento della comunità cristiana.

c) *Calvino,* a cui si accostò in definitiva anche Melantone (criptocalvinisti) tenne una via di mezzo, in quanto respinse la presenza sostanziale del corpo e del sangue di Cristo, ma ammise una presenza dinamica (secundum virtutem). I fedeli, per Calvino i predestinati, che fanno la comunione ricevono una forza promanante dal corpo di Cristo glorificato in cielo, forza che nutre l'anima.

Contro le eresie dei riformatori furono dirette le decisioni dogmatiche delle sessioni XIII, XXI e XXII del Concilio di Trento.

Il *protestantesimo liberale* contemporaneo nega che Gesù abbia avuto l'intenzione di istituire l'Eucarestia, e afferma che l'ultima cena fu soltanto una cena d'addio. L'Eucarestia della Chiesa primitiva sarebbe uno sviluppo delle adunanze fraterne

dei discepoli. Paolo avrebbe trasformato in una istituzione permanente la semplice cena di congedo (« Fate questo in mia memoria! »), unendo alla ripetizione dell'ultima cena la memoria della morte del Signore (1 Cor. 11, 26). Pio X condannò la proposizione modernistica: « Non tutto ciò che narra Paolo nella prima ai Corinti (11, 23-25) dell'istituzione dell'Eucarestia si deve prendere storicamente » (D. 2045 [DS. 3445]).

§ 3. La presenza reale di Cristo secondo la testimonianza della S. Scrittura.

L'Eucarestia contiene veramente, realmente, sostanzialmente il corpo e il sangue di Gesù Cristo. *De fide.*

Contro i negatori della presenza reale il Concilio di Trento ha dichiarato: « Se qualcuno negherà che nel santissimo sacramento dell'Eucarestia si contenga *veramente*, *realmente*, *sostanzialmente* il corpo e il sangue insieme con l'anima e la divinità di Nostro Signore Gesù Cristo, e perciò tutto Cristo, ma dirà che in questo sacramento vi è soltanto in segno o in figura o in potenza, sia scomunicato »: Si quis negaverit, in sanctissimae Eucharistiae sacramento contineri *vere*, *realiter* et *substantialiter* corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Iesu Christi ac proinde totum Christum, sed dixerit, tantummodo esse in eo ut in signo vel figura aut virtute, A.S. (D. 883 [DS. 1651]). Cfr. l'Enc. *Mysterium fidei* di Paolo VI (1965).

I tre avverbi *vere*, *realiter*, *substantialiter* sono diretti in modo speciale contro le concezioni di Zuinglio, di Ecolampadio e di Calvino, ed escludono tutte le forme di spiegazione simbolica o figurata delle parole dell'istituzione.

1. Promessa dell'Eucarestia (Gv. 6, 22-71).

Dopo i miracoli preparatori della moltiplicazione dei pani e del cammino sulle acque, Gesù rivolge ai Giudei che desiderano una ripetizione del miracolo, la seguente esortazione: « Procacciatevi non tanto quel cibo che perisce, quanto quel cibo che dura per la vita eterna, e che il Figlio dell'uomo vi darà » (27). Nel discorso eucaristico che segue Gesù parla: *a*) dapprima in generale del vero pane celeste, che discende dal cielo e dà al mondo la vita eterna (29-34); *b*) poi presenta se stesso come il pane celeste che dà la vita richiedendo per riceverlo la fede (35-51a); *c*) infine precisa che il vero pane celeste è la sua carne e fa dipendere il possesso della vita eterna dal mangiare la sua carne e bere il suo sangue (51b-58): « E il pane che io darò, è la mia carne per la vita del mondo. 52. Altercavano pertanto tra loro i Giudei dicendo: Come può costui darci da mangiare la sua carne? 53. E Gesù rispose loro: In verità, in verità io vi dico, se non mangerete la carne del Figlio dell'uomo e non berrete il suo sangue, non avrete in voi la vita. 54. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, ha la vita eterna ed io lo risusciterò nell'ultimo giorno. 55. Perchè la mia carne è un vero cibo ed il mio sangue una vera bevanda. 56. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, dimora in me ed io (dimoro) in lui ».

Gli avversari della presenza reale intendono queste parole in senso traslato riferendole alla fede nella morte di Cristo in croce. Ma per la spiegazione letterale militano i seguenti motivi:

a) Il *senso ovvio delle parole*. Vanno particolarmente sottolineati i termini realistici ἀληθὴς βρῶσις = vero, reale cibo (v. 55); ἀληθὴς πόσις = vera, reale bevanda (v. 55); τρώγειν = rodere, masticare, mangiare (v. 54 ss.).

b) La *difficoltà della spiegazione figurata.* Nel linguaggio della Bibbia mangiare la carne di qualcuno e berne il sangue significa in senso traslato perseguitarlo sino alla morte, annientarlo. Cfr. Sal. 26, 2; Is. 9, 20; 49, 26; Mic. 3, 3.

c) L'*idea degli uditori* che Gesù non corregge, come fa in altri casi quando c'è equivoco (cfr. Gv. 3, 3 ss.; 4, 32 ss.; Mt. 16, 6 ss.), ma approva fino a correre il rischio di essere abbandonato dai discepoli e Apostoli (v. 60 ss.). Nel v. 63 («È lo spirito che vivifica, la carne a nulla giova») egli respinge non l'interpretazione letterale ma quella grossolana dei cafarnaiti.

d) L'*interpretazione dei Padri*, che riferiscono di regola all'Eucarestia l'ultima parte (51 b-58) del discorso (per es. Giovanni Crisostomo, Cirillo di Alessandria, Agostino), e la spiegazione del Concilio di Trento (D. 875, 930 [DS. 1638, 1727]).

2. Istituzione dell'Eucarestia (Mt. 26, 26-28; Mc. 14, 22-24; Lc. 22, 15-20; 1 Cor. 11, 23-25).

La prova biblica capitale della presenza reale eucaristica consiste nelle parole dell'istituzione tramandateci da quattro diversi autori Matteo, Marco, Luca e Paolo con qualche variante, ma sostanzialmente concordi.

a) Le parole pronunciate sul *pane* suonano nella cosiddetta forma *petrina* tramandateci da Matteo e Marco: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, Volg.: Hoc est corpus meum; e nella cosiddetta forma *paolina* tramandata da Luca e Paolo (sec. Lc.): τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, Volg.: Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur (in Paolo manca il participio διδόμενον, Volg.: tradetur). Senso delle parole: Ciò che vi porgo è il mio corpo, che per voi è dato.

b) Le parole pronunciate sul *calice* suonano nella forma *petrina* (sec. Mc.): τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπέρ (Mt. περὶ) πολλῶν, Volg.: Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis

effundetur (Mt. aggiunge: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, Volg.: in remissionem peccatorum); e nella forma *paolina* (sec. Lc.): τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον... (l'aggiunta: τὸ ἐκχυννόμενον manca in Paolo),Volg.: Hic est calix novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur. Senso delle parole: Il contenuto di questo calice è il mio sangue, mediante il quale vien stretto il nuovo patto (proprio come già un tempo era stato stretto il vecchio patto: Es. 24, 8: « Ecco il sangue del patto che il Signore ha stretto con voi ») e questo sangue è versato per voi.

La Chiesa cattolica si è sempre attenuta, contro la moderna critica razionalistica, alla storicità e, contro i negatori della presenza reale, alla lettera delle parole dell'istituzione. Il Concilio di Trento ne ha respinto l'interpretazione simbolica o figurata e quindi implicitamente ha dichiarato autentica la spiegazione letterale (D. 874 [DS. 1636 s.]). Quest'ultima è richiesta:

a) Dal *contesto*. Non c'è nel testo alcun punto d'appoggio per una spiegazione figurata, dato che pane e vino non sono nè per natura nè per uso linguistico generale simboli del corpo e del sangue. La spiegazione letterale non implica alcuna contraddizione, ma senza dubbio presuppone la fede nella divinità di Cristo.

b) Dalle *circostanze*. Cristo doveva adattarsi alla capacità intellettiva degli Apostoli che capivano le sue parole così come suonavano. Per non indurre gli uomini nell'errore doveva servirsi, nell'istituire un così eccelso sacramento e atto di culto, nello stabilire un nuovo patto e redigere il proprio testamento, di una forma che fosse linguisticamente inequivocabile.

c) Dalle *conseguenze pratiche*, che S. Paolo trae dalle parole dell'istituzione. L'Apostolo afferma che chi riceve indegnamente l'Eucarestia si rende colpevole verso il corpo e il sangue del Signore, mentre chi la riceve degnamente comunica allo stesso corpo e sangue. I Cor. 11, 27-29: « Chiunque

mangia il pane o beve il calice del Signore indegnamente, si rende colpevole verso il corpo e il sangue del Signore. Ciascuno adunque esamini se stesso e così mangi di questo pane e beva di questo calice; poichè chi mangia e beve indegnamente si mangia e beve la propria condanna, non discernendo il corpo (del Signore) ». 1 Cor. 10, 16: « Il calice di benedizione che noi benediciamo, non è forse una comunione del sangue di Cristo? E il pane che spezziamo, non è una comunione del corpo di Cristo? ».

d) Dall'*insufficienza degli argomenti avversari.* Quando la copula « è » in diversi passi della Scrittura (per es. Mt. 13, 38: « Il campo è il mondo »; cfr. Gv. 10, 7; 15, 1; 1 Cor. 10, 4) significa « raffigura » o « simboleggia », il senso figurato dei passi emerge senz'altro dalla natura delle cose (per es. in una parabola o allegoria) o dall'uso linguistico comune. Nel racconto dell'istituzione dell'Eucarestia ciò non si verifica.

§ 4. La presenza reale secondo la testimonianza della Tradizione.

1. I Padri prima del Concilio di Nicea.

La più antica chiara testimonianza della presenza reale di Cristo nell'Eucarestia risale ad IGNAZIO DI ANTIOCHIA († circa il 107), il quale parlando dei doceti scrive: « Essi si astengono dall'Eucarestia e dalla preghiera, perchè non riconoscono che l'Eucarestia è la carne del Salvatore nostro Gesù Cristo, quella carne che sofferse per i nostri peccati e che il Padre nella sua bontà risuscitò » (*Smirn.* 7, 1). « Procurate di partecipare ad una sola Eucarestia, poichè una è la carne del Signore nostro Gesù Cristo, uno è il calice che ci unisce nel sangue di lui » (*Filad.* 4).

S. GIUSTINO MARTIRE († c. il 165) descrive nella sua prima Apologia la celebrazione dell'Eucarestia della Chiesa primitiva (c. 65) e dice a proposito dell'alimento eucaristico: « Noi non lo prendiamo come un pane comune e una comune bevanda; ma come Gesù Cristo Salvatore nostro incarnatosi per la parola di Dio prese carne e sangue per la nostra salvezza, così il nutrimento consacrato con la preghiera di ringraziamento formata dalle parole di Cristo e di cui si nutrono per

assimilazione il sangue e le carni nostre, è, secondo la nostra dottrina, carne e sangue di Gesù incarnato » (66, 2). In questo passo Giustino fa un parallelo tra la consacrazione dell'Eucarestia e l'incarnazione. Effetto tanto dell'incarnazione quanto della consacrazione è la carne ed il sangue di Gesù. Giustino riporta poi le parole dell'istituzione « tramandateci dagli Apostoli nelle loro memorie, dette Evangeli ».

S. IRENEO DI LIONE († 202) attesta « che il pane sul quale sono state fatte le preghiere eucaristiche è il corpo del Signore e che il calice contiene il suo sangue » (*Adv. haer.* IV, 18, 4). « Questo calice, che viene dalla creazione, egli (Cristo) ha affermato che era suo proprio sangue (αἷμα ἴδιον) col quale compenetra il nostro sangue; e questo pane, che viene dalla creazione, egli ha affermato che era il suo proprio corpo (ἴδιον σῶμα) col quale nutre i nostri corpi » (*ivi* V, 2, 2). La nostra carne viene « nutrita con il corpo e il sangue del Signore e diventa un suo membro » e perciò « resa capace di accogliere il dono di Dio che consiste nella vita eterna » (*ivi* V, 2, 3). « Come possono affermare (i gnostici) che la carne sarà soggetta alla corruzione e non avrà parte alcuna alla vita, se vien nutrita del corpo e del sangue del Signore? » (*ivi* IV, 18, 5). In questo modo Ireneo fonda la resurrezione della carne sul fatto che riceviamo realmente il corpo e il sangue del Signore.

Gli alessandrini CLEMENTE ed ORIGENE sono testimoni della credenza generale della Chiesa che il Signore ci dà il suo corpo e il suo sangue per nutrimento spirituale. Tuttavia, data la loro tendenza all'allegorismo, qualche volta per corpo e per sangue intendono la dottrina di Cristo che nutre il nostro spirito. ORIGENE, *Contra Celsum* VIII, 33: « Quanto a noi ringraziamo il Creatore dell'universo, perchè noi pure mangiamo i pani che vengono offerti durante il ringraziamento e la preghiera per i doni ricevuti; questi pani sono diventati un corpo che, per la preghiera (pronunciata su di essi) è santo e santifica quelli che lo mangiano con coscienza pura ». Cfr. *In Num.*, hom. 7, 2; *In Ex.*, hom. 13, 3; *In Matth. comment.*, ser. 85. Siccome, secondo gli Alessandrini, il medesimo passo della Scrittura può avere molteplici sensi, l'interpretazione allegorica non esclude quella letterale.

TERTULLIANO († c. il 220) esprime con forte realismo la sua fede nella presenza reale: « La carne (del cristiano) è nutrita dalla carne e dal sangue del Signore, affinchè anche

l'anima si nutra di Dio »: (caro corpore et sanguine Christi vescitur ut et anima de Deo saginetur; *De carnis resurr.* 8). Dei cristiani che fabbricavano idoli per i pagani dice: « Una sola volta i Giudei han posto la mano su Cristo, costoro invece (comunicandosi) attentano ogni giorno alla sua vita. Simili mani dovrebbero essere mozzate » (*De idololatria* 7). Il parallelo con il delitto dei Giudei richiede che il corpo di Cristo, contro il quale peccano quei cristiani ricevendo l'Eucarestia, sia realmente presente. Quando TERTULLIANO in *Adv. Marcionem* IV, 40 aggiunge alle parole « Hoc est corpus meum » la spiegazione: *id est figura corporis mei*, non prende il termine « figura » nel senso di immagine o di simbolo, dato che vuole provare, contro il docetismo di Marcione, la realtà del corpo di Cristo: figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. Figura significa la forma con cui Cristo appare, la specie sacramentale.

S. CIPRIANO († 258) intende in senso eucaristico il « dacci oggi il nostro pane » del Padre nostro, dicendo che « Cristo è il pane di noi che riceviamo il suo corpo » (qui corpus eius contingimus), e che, secondo Gv. 6, 51, « possiedono la vita quelli che ricevono il corpo di lui accostandosi degnamente alla Eucarestia » (*De dom. orat.* 18). Dei rinnegati che ricevono l'Eucarestia senza prima essersi pentiti e riconciliati dice: « Costoro violentano il suo corpo e il suo sangue; e così commettono ora con la mano e la bocca maggior misfatto contro il Signore, di quello che hanno commesso prima quando lo rinnegarono » (*De lapsis* 16). S. Cipriano paragona il bere il sangue di Cristo nell'Eucarestia al versare il sangue nel martirio. Ora il parallelo esige che il primo sia reale quanto il secondo.

2. I Padri posteriori al Concilio di Nicea.

Dei Padri postniceni testimoni della fede della Chiesa nella presenza reale, emergono tra i greci S. CIRILLO DI GERUSALEMME (*Cat. mist.* IV e V), S. GIOVANNI CRISOSTOMO il dottore dell'Eucarestia, S. CIRILLO DI ALESSANDRIA e S. GIOVANNI DAMASCENO (*De fide orth.* IV, 13); tra i latini S. ILARIO DI POITIERS (*De Trin.* VIII, 14) e S. AMBROGIO (*De sacr.* IV, 4-7; *De myst.* 8) che costituì la maggiore autorità per la dottrina eucaristica della Scolastica.

La dottrina eucaristica di S. AGOSTINO fu presentata dalla maggior parte degli storiografi protestanti del dogma come puramente spiritualistica e simbolista. Ma non ostante la sua predilezione per il simbolismo esegetico, egli non esclude la presenza reale. D'accordo con la tradizione ecclesiastica più antica, esprime la sua fede in essa. Cfr. *Sermo* 227: « Questo pane che voi vedete sull'altare, santificato dalla parola di Dio, è il corpo di Cristo; questo calice, o meglio ciò che questo calice contiene, santificato dalla parola di Dio, è il sangue di Cristo ». *Enarr. in Ps.* 33, sermo 1, 10: « Cristo portò se stesso nelle proprie mani, quando porgendo il proprio corpo disse: Questo è il mio corpo ».

Se negli scritti dei Padri, specialmente in quelli di Agostino, accanto alle testimonianze chiare in favore della presenza reale si trovano anche espressioni oscure e di significato simbolico, occorre per spiegarle rettamente, tener presente quanto segue: la disciplina dell'arcano che riguardava sopratutto l'Eucarestia (cfr. ORIGENE, *In Lev.* hom. 9, 10); la mancanza di un'opposizione ereticale, che portava ad una certa quale trascuratezza nel modo d'esprimersi; la mancanza di una elaborata terminologia per distinguere l'esistenza sacramentale del corpo di Cristo da quella naturale prima in terra poi in cielo; lo sforzo di evitare una concezione grossolana della comunione e la necessità di accentuarne il carattere spirituale di fede e di amore (contro l'uso puramente esterno e sacramentale); il simbolismo dell'Eucarestia, quale « segno dell'unità » (Agostino) che non esclude affatto la presenza reale.

Vi sono pure antiche iscrizioni cristiane che testimoniano la fede nella presenza reale: si veda in particolare quella (anteriore al 216) di Abercio di Geropoli, nella Frigia minore e quella di Pettorio (fine del IV sec.) scoperta ad Autun in Francia: ambedue utilizzano il simbolo del pesce.

S. TOMMASO fonda la convenienza della presenza reale su tre ragioni: se i sacrifici della legge antica contenevano Cristo in figura, il sacrificio perfetto della legge nuova doveva contenerlo in realtà; se Cristo per stare con gli uomini si è incarnato, ritornando al cielo non doveva privarli della sua presenza corporale; se la fede è credere ciò che non si vede, la perfezione della fede cristiana esigeva che le fosse occultata non solo la divinità, ma anche l'umanità di Cristo. *S. th.* III, 75, 1.

CAPITOLO SECONDO

L'attuazione della presenza reale di Cristo o la transustanziazione.

§ 5. Dogma e concetto della transustanziazione.

1. Dogma.

Cristo è reso presente nel sacramento dell'altare mediante la conversione di tutta la sostanza del pane nel suo corpo e di tutta la sostanza del vino nel suo sangue. *De fide.*

Contro la dottrina luterana della consustanziazione, per cui le sostanze del pane e del vino coesistono con il corpo e il sangue del Cristo, e contro quella, già combattuta da Guitmondo di Aversa, della impanazione, per la quale tra Cristo e la sostanza del pane vi sarebbe unione ipostatica, il Concilio di Trento dichiara che tutta la sostanza del pane si converte nel corpo di Cristo e tutta la sostanza del vino nel suo sangue, rimanendo soltanto le specie e del pane e del vino. Questa conversione si dice transustanziazione: « Se qualcuno dirà che nel sacramento dell'Eucarestia rimane la sostanza del pane e del vino insieme al corpo e al sangue di N. S. Gesù Cristo, e negherà quella mirabile e singolare conversione di tutta la sostanza del pane nel corpo e di tutta la sostanza del vino nel sangue, rimanendo soltanto le specie del pane e del vino, conversione che la Chiesa cattolica chiama benissimo transustanziazione, sia scomunicato »: Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini

nostri Iesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transubstantiationem appellat, A.S. (D. 884 [DS. 1652]). Cfr. D. 355, 430, 465 (DS. 700, 802, 860). Papa Pio VI difese la dottrina della transustanziazione contro il sinodo di Pistoia (1786), che voleva fosse esclusa dall'insegnamento impartito ai fedeli come « questione puramente scolastica » (D. 1529 [DS. 2629]; cfr. D. 2318 [DS. 3891]).

La parola *transubstantiatio* (transubstantiare) fu coniata dalla teologia del secolo XII (Maestro Rolando — più tardi Papa Alessandro III — circa il 1150, Stefano di Tournai, circa il 1160, Pietro Mangiatore 1160-70) ed usata ufficialmente per la prima volta in una decretale (1202) di Innocenzo III e nel decreto *Firmiter* del IV Concilio Lateranense (1215). D. 414, 416, 430 (DS. 782, 784, 802).

La teologia greco-ortodossa ha desunto il termine dalla teologia latina dopo il II Concilio ecumenico di Lione (1274) e l'ha tradotto con μετουσίωσις, μετουσιοῦσθαι. Esso però si diffuse largamente solo nel secolo XVII nella lotta contro la dottrina eucaristica filocalvinista del patriarca Cirillo Lucaris. Cfr. la *Confessio orthodoxa* di Pietro Mogilas I, 107 e la *Confessio Dosithei* 17. La recente teologia ortodossa rinuncia a precisare il modo con cui il corpo ed il sangue di Cristo sono resi presenti. Il valore del termine μετουσίωσις, se non è del tutto respinto, è fortemente indebolito.

I concetti di « transignificazione » e di « transfinalizzazione » completano il concetto di « transustanziazione », ma non lo possono sostituire.

2. Concetto.

a) La transustanziazione è una conversione (μεταβολή, conversio). La conversione, in senso passivo, è il passaggio di una cosa in un'altra (transitus unius rei in aliam) e comprende tre elementi:

1) Un *termine di partenza* (terminus a quo) che cessa di essere e un *termine di arrivo* (terminus ad quem) che comincia ad essere. Ambedue debbono essere intesi positivamente per distinguerli dalla creazione e dalla annichilazione. Se si considera tutta la cosa quale si presenta prima o dopo la conversione, si parla di un « terminus *totalis* a quo » oppure « ad quem » (nella conversione eucaristica le sostanze del pane e del vino insieme con gli accidenti, oppure il corpo ed il sangue di Cristo sotto le specie del pane e del vino); se si considera soltanto quello che nella cosa cessa di essere o comincia ad essere, si parla di un « terminus *formalis* a quo » oppure « ad quem » (nella conversione eucaristica le sostanze del pane e del vino, oppure il corpo ed il sangue di Cristo).

2) Una *stretta connessione* tra il termine di partenza che cessa e quello di arrivo che subentra. Una successione puramente temporale non è sufficiente per il concetto di conversione. Nella conversione eucaristica le sostanze del pane e del vino cessano perchè subentrano al loro posto il corpo ed il sangue di Cristo.

3) Un *punto comune permanente* (commune tertium) che congiunge insieme i due estremi a conversione avvenuta. Nella conversione eucaristica questo punto comune è costituito dalle specie del pane e del vino. Si può d'altra parte pensare una conversione in cui nulla rimanga del termine di partenza (terminus a quo).

b) La transustanziazione è una *conversione mirabile* e *singolare* (mirabilis et singularis; D. 884 [DS. 1652]), diversa dalle conversioni o mutazioni naturali. Queste sono accidentali o sostanziali. In quelle accidentali la sostanza rimane immutata ed assume soltanto nuove forme accidentali (conversio accidentalis vel transaccidentatio, per es. blocco di marmo-statua). Nelle conversioni sostanziali cessa la forma sostanziale anteriore e la materia, che permane come « commune tertium », assume una nuova forma sostanziale (conversio formalis vel transformatio, per es. l'assimilazione del cibo da parte dell'organismo). Con la mutazione della forma sostanziale sono sempre congiunte, nel campo naturale, anche mutazioni accidentali. La conversione eucaristica è mutazione sostanziale del tutto singolare, poichè tutta la sostanza, materia e forma, del pane e del vino, viene convertita (conversio substantialis *totalis*), mentre gli accidenti rimangono immutati. Essa non

ha l'equivalente nè nell'ordine naturale nè in quello soprannaturale e perciò a buon diritto vien designata, con un nome speciale, *transustanziazione*. L'espressione dice che tutta la sostanza, però solo la sostanza, viene mutata.

c) La conversione intesa in *senso attivo*, cioè l'atto divino che transustanzia, secondo l'insegnamento comune dei teologi non consta di due azioni indipendenti, l'annichilazione della sostanza del pane e di quella del vino e l'attuazione della presenza del corpo e del sangue di Cristo, ma è un solo e identico atto, che fa scomparire il « terminus a quo » (formalis) e apparire il « terminus ad quem » (formalis).

Gli *scotisti*, Bellarmino, Chr. Pesch ed altri precisano l'atto che rende presente il corpo e il sangue di Cristo come adduzione (adductio vel introductio) del corpo e del sangue di Cristo sotto le specie del pane e del vino, senza però che vi sia alcun movimento (teoria dell'adduzione). Il corpo preesistente di Cristo viene per così dire introdotto nelle specie sacramentali, e in tal guisa, oltre il suo modo d'essere naturale in cielo, acquista un modo d'essere nuovo, sacramentale sotto le specie.

I *tomisti*, Suarez, Franzelin ed altri definiscono l'atto della conversione come produzione o riproduzione (productio vel reproductio, replicatio) del corpo e del sangue di Cristo sotto le specie (teoria della riproduzione). Quello stesso corpo di Cristo che fu prodotto una volta dalla Vergine Maria, vien di nuovo prodotto mediante un nuovo atto divino dalla sostanza del pane e del vino. Il modo di esprimersi dei Padri e della liturgia, nonchè il concetto della conversione sostanziale, il cui termine formale è una nuova sostanza, paiono più favorevoli alla teoria della riproduzione. Tuttavia il carattere misterioso del processo della conversione non permette una decisione sicura.

§ 6. La transustanziazione secondo la testimonianza delle fonti della fede.

1. Prova della Scrittura.

La transustanziazione è contenuta implicitamente nelle parole con cui Cristo istituiva l'Eucarestia. A

motivo della sua divina veracità e onnipotenza emerge dalle sue parole che ciò che egli porgeva non era più pane e vino, ma il suo corpo ed il suo sangue. Era avvenuta una conversione. Che gli accidenti fossero immutati lo provavano i sensi. Ne segue che la conversione comprendeva unicamente la sostanza.

La teoria della consustanziazione non è compatibile con le parole dell'istituzione; secondo tale opinione le parole dovrebbero suonare così: « Qui (in questo pane) c'è il mio corpo ». Cfr. *S.c.G.* IV, 63; *S. th.* III, 75, 2.

2. Prova della Tradizione.

I Padri nei primi tre secoli attestano la presenza reale senza però precisare il modo con cui si attua. Pertanto in questo periodo si hanno solo accenni alla transustanziazione. Così, per es. TERTULLIANO dice: « Prese del pane, lo diede ai suoi discepoli e lo rese suo corpo, dicendo: Questo è il mio corpo » (*Adv. Marc.* IV, 40). A partire dal IV sec. i Padri insegnano espressamente che nella consacrazione avviene una conversione. Testimoni principali della dottrina della transustanziazione sono CIRILLO DI GERUSALEMME (*Cat. myst.* 4, 2; 5, 7), GREGORIO NISSENO (*Or. cat.* 37), GIOVANNI CRISOSTOMO (*De prodit. Iudae*, hom. 1, 6; *In Matth.*, hom. 82, 5), CIRILLO ALESSANDRINO (*In Matth.* 26, 27) e GIOVANNI DAMASCENO (*De fide orth.* IV, 13): fra i latini S. AMBROGIO (*De sacr.* IV, 4, 14; 5, 23; *De myst.* 9, 52) e lo PSEUDO-EUSEBIO DI EMESA, un predicatore della Gallia del sud del V-VI sec. (PL 67, 1052-56). I Padri greci si servono dei termini μεταβάλλειν (Cirillo di Gerus., Teodoro di Mopsuestia), μεταποιεῖν (Gregorio Nisseno, Cirillo Alessandrino, Giovanni Damasceno), μεταστοιχειοῦν (Gregorio Nisseno), μεταρρυθμίζειν (Giovanni Crisostomo), μετασκευάζειν (id.); i Padri latini adoprano « convertere, mutare ». Cirillo di Gerusalemme dice: « Una volta in Cana di Galilea (Gesù) con un semplice cenno ha mutato l'acqua in vino, e perchè non dovremmo credergli quando cambia il vino in sangue? » (*Cat. myst.* 4, 2).

Per lumeggiare il mistero i Padri si servono di *analogie*, come la trasformazione del cibo in sostanza corporea (Gre-

gorio di Nissa, Giovanni Damasceno), dell'acqua in vino nelle nozze di Cana (Cirillo di Gerusalemme), della verga di Mosè in un serpente, dell'acqua dei fiumi dell'Egitto in sangue, la creazione e l'incarnazione (Ambrogio).

Nelle antiche liturgie si invoca con apposita preghiera (epìclesi) il Logos o lo Spirito Santo affinchè « faccia » (ποιεῖν) del pane e del vino il corpo e il sangue di Cristo o affinchè il pane e il vino « diventino » (γίγνεσθαι) il corpo e il sangue di Cristo. Cirillo di Gerusalemme dice nella sua spiegazione della Messa: « Dopo esserci santificati con questi cantici spirituali di lode a Dio (il Praefatio), lo supplichiamo, affinchè, benigno mandi lo Spirito Santo sulle offerte e faccia sì che il pane diventi il corpo e il vino il sangue di Cristo, perchè tutto ciò che lo Spirito Santo tocca è santificato e trasformato » (*Cat. myst.* 5, 7).

Teodoreto di Ciro († c. il 460) insegna che gli elementi eucaristici dopo la consacrazione « non perdono la loro natura, ma permangono nella loro primitiva sostanza, nella loro apparenza e nella loro forma ». D'altra parte egli afferma che « essi sono alcunchè di diverso prima dell'invocazione (epìclesi) del sacerdote, ma che dopo l'invocazione mutano e diventano qualcosa d'altro » (*Eranistes*, dial. 2). Poichè qui si parla chiaramente di conversione, molti teologi pensano che ci troviamo di fronte alla prima dichiarazione della permanenza delle specie del pane e del vino dopo la consacrazione che ne muta la sostanza. Se però si tiene presente la sua cristologia di ispirazione antiochena, secondo la quale la natura umana di Cristo sussiste autonoma accanto alla natura divina, pur partecipando al nome, all'onore e all'adorazione di essa, sembra che per analogia si debba pensare altrettanto degli elementi eucaristici, i quali dopo la consacrazione permangono immutati pur partecipando al nome, all'onore e all'adorazione del Cristo celeste, che con l'epìclesi si è unito ad essi. La conversione di cui parla Teodoreto non sarebbe una conversione sostanziale, ma una misteriosa unione degli elementi immutati con il corpo ed il sangue del Signore (conversione morale).

Similmente il Papa Gelasio I (492-496): i sacramenti del corpo e del sangue di Cristo sono « una cosa divina » per mezzo della quale diventiamo partecipi della natura divina, ma « la sostanza o la natura del pane e del vino non cessano di esi-

stere ». Pane e vino per virtù dello Spirito Santo trapassano nella sostanza divina, ma « rimangono nella proprietà della loro natura » (*De duabus naturis in Christo* 14). Anche lo PSEUDO-CRISOSTOMO, un antiocheno, insegna che dopo la consacrazione il pane viene detto corpo del Signore, « sebbene in esso sia rimasta la natura del pane » (*Ep. ad Caesarium*).

L'energica reazione contro il monofisismo in Cristologia e la troppo forte accentuazione del paragone tra la consacrazione e l'incarnazione, portarono questi uomini, che possedevano la fede ortodossa nella presenza reale, a sbagliare nella spiegazione del modo di tale presenza. Nella Chiesa greca trionfò a partire dal 550 la dottrina della transustanziazione ch'era stata avviata da S. Cirillo Alessandrino e dai suoi predecessori, e alla quale S. GIOVANNI DAMASCENO (*De fide orth.* IV, 13) diede formulazione tecnica.

§ 7. Le specie sacramentali.

1. Permanenza delle specie.

Le specie del pane e del vino continuano ad esistere dopo la transustanziazione. *De fide.*

Secondo la dichiarazione del Concilio di Trento la conversione si estende soltanto alle sostanze del pane e del vino, mentre le specie o accidenti rimangono: manentibus dumtaxat speciebus panis et vini (D. 884 [DS. 1652]). Per specie si intende tutto ciò che vien percepito dai sensi come grandezza, estensione, peso, forma, gusto, odore.

2. Realtà fisica delle specie.

Le specie sacramentali dopo la transustanziazione mantengono la loro realtà fisica. *Sent. certa.*

Parecchi teologi cartesiani dei sec. XVII e XVIII, per es. Emanuele Maignan O. Minim. († 1676) e il suo discepolo

Giovanni Saguens, negarono la realtà fisica degli accidenti, applicando all'Eucarestia la dottrina di Cartesio per cui non ci sono accidenti assoluti, cioè realmente diversi dalla sostanza e da questa separabili, ma soltanto accidenti modali, cioè non realmente distinti dalla sostanza e quindi inseparabili. Essi dichiaravano che le specie sacramentali sono impressioni soggettive dei sensi prodotte miracolosamente dall'onnipotenza di Dio.

Questa opinione è inconciliabile: *a*) con la dottrina del *Concilio di Trento*, secondo cui le specie « rimangono »; *b*) con la dottrina di tutta la *Tradizione*, che non ha mai minimamente dubitato che ai nostri sensi corrisponda una realtà oggettiva. Cfr. AGOSTINO, *Sermo* 272: « Ciò che vedete è il pane e il calice; cose che cadono sotto i vostri occhi; ma ciò che la vostra fede esige eccolo: il pane è il corpo di Cristo, il calice sangue di Cristo ». *S. th.* III, 75, 5: sensu apparet, facta consecratione omnia accidentia panis et vini remanere; *c*) con la nozione di sacramento che richiede un segno oggettivo, se non si vuol che diventi soltanto un sacramento apparente.

3. Nessun soggetto di inesione.

Le specie sacramentali sussistono senza alcun soggetto di inesione. *Sent. certa.*

Dal dogma della transustanziazione segue che le specie dopo la conversione delle sostanze del pane e del vino esistono senza il loro proprio e naturale soggetto di inesione. Il Concilio di Costanza respinse la proposizione di Wicleff: Accidentia panis non manent sine subiecto in eodem sacramento (D. 582 [DS. 1152]). Il corpo e il sangue di Cristo non possono essere il soggetto degli accidenti del pane e del vino, e tanto meno lo può una qualche altra sostanza (secondo la scuola di Abelardo l'aria circostante). Ne consegue che le specie sussistono senza essere sostenute da alcun soggetto. Il Catechismo romano afferma che « questa dottrina è stata sempre costante nella Chiesa ».

La permanenza degli accidenti senza soggetto di inesione è resa possibile dall'onnipotenza divina, che quale causa prima supplisce l'azione della causa seconda mancante. Cfr. *S. th.* III, 77, 1. Vedi § 12, 1.

CAPITOLO TERZO

Il modo della presenza reale di Cristo.

§ 8. La totalità della presenza.

1. Presenza totale di Cristo.

Nell'Eucarestia vi è il corpo e il sangue di Cristo insieme con la sua anima e divinità e quindi tutto Gesù Cristo veramente presente. *De fide.*

Insieme con la presenza reale di Cristo il Concilio di Trento ne definì pure la totalità: Si quis negaverit, in ss. Eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Iesu Christi ac proinde *totum Christum*... A.S. (D. 883 [DS. 1651]).

In forza delle parole della consacrazione (ex vi verborum), sotto le specie del pane è presente il corpo e sotto quelle del vino è presente il sangue di Cristo. Per concomitanza (per concomitantiam), cioè per il fatto della reale unione con il corpo, sotto la specie del pane sono presenti assieme al corpo (perchè corpo vivo; Rom. 6, 9) anche il suo sangue e la sua anima (concomitantia naturalis) e per il fatto dell'unione ipostatica (concomitantia supernaturalis) anche la sua divinità; sotto la specie del vino è presente con il sangue di Cristo anche il suo corpo e la sua anima e la sua divinità. Cfr. D. 876 (DS. 1639). *S. th.* III, 76, 1.

Nel discorso della promessa dell'Eucarestia le parole «chi mangia la mia carne e beve il mio sangue» (Gv. 6, 54-56) sono parallele alle parole «chi mangia me»

(v. 57), cioè tutto Cristo. Con la carne ed il sangue di Cristo è dunque presente tutto Cristo. Cfr. I Cor. 11, 27.

Secondo la dottrina dei Padri il corpo di Cristo presente sotto le specie del pane è immortale (GREGORIO NISSENO, *Or. cat.* 37), vivificante (CIRILLO ALESS., *Ep.* 17; *Adv. Nestorium* 4, 5), adorabile (AGOSTINO, *Enarr. in Ps.* 98, 9). Questi attributi presuppongono l'unione del corpo con l'anima e con la divinità. AMBROGIO insegna: « In questo sacramento c'è Cristo, perchè vi è il corpo di Cristo » (*De myst.* 9, 58).

La questione della totalità della presenza divenne oggetto di indagine teologica soltanto negli ultimi decenni del sec. XI. Tra i primi che insegnarono esplicitamente che tutto Cristo vien ricevuto sotto ciascuna delle due specie, sono da ricordare Giovanni di Mantova, l'esegeta Manegold, Anselmo di Laon e la sua scuola.

2. Presenza totale sotto ciascuna specie.

Gesù Cristo è tutto presente sotto ciascuna specie. *De fide.*

Nel dogma della totalità della presenza è già contenuto che tutto Cristo è presente sotto ciascuna delle due specie. Il Concilio di Costanza definì questa tesi per controbattere gli Hussiti, che sostenevano essere necessario ricevere la comunione sotto le due specie (utraquisti; D. 626 [DS. 1198 ss.]). Il Concilio di Trento, contro i riformatori che pensavano la stessa cosa, dichiarò: Si quis negaverit, in venerabili sacramento Eucharistiae sub unaquaque specie... totum Christum contineri, A.S. (D. 885 [DS. 1653]). Cfr. D. 698, 876 (DS. 1321, 1640).

Questo dogma fonda la liceità della comunione sotto *una sola* specie. Fino al sec. XIII di regola si faceva la comunione sotto le due specie, benchè già nell'antichità si facesse talvolta (comunione dei bambini, comunione in casa, comunione degli ammalati) sotto una sola.

3. Presenza totale nelle singole parti di ciascuna specie.

Gesù Cristo è tutto presente nelle singole parti di ciascuna specie, fatta la separazione. *De fide.*

Il Concilio di Trento ha dichiarato: « Se qualcuno negherà... che Gesù Cristo si trova tutto sotto le singole parti di ciascuna specie, fatta la separazione, sia scomunicato »: Si quis negaverit... sub singulis cuiusque speciei partibus separatione facta totum Christum contineri, A.S. (D. 885 [DS. 1653]).

Stando al racconto dell'istituzione, gli Apostoli bevvero tutti a un solo calice. Secondo le antiche liturgie la frazione del pane per la distribuzione della comunione avveniva soltanto dopo la consacrazione, e tutti i comunicandi bevevano allo stesso calice consacrato. Quantunque essi ricevessero solo una parte del pane e del vino consacrato, tuttavia credevano di ricevere tutto il corpo e tutto il suo sangue. Lo Pseudo-Eusebio di Emesa osserva: « Quando si prende di questo pane, i singoli non hanno di meno che tutti insieme. Uno lo riceve tutto, due lo ricevono tutto, molti lo ricevono tutto senza diminuzione » (PL 67, 1054).

Dal dogma ora esposto deriva, quale conclusione teologica, che Gesù Cristo è tutto presente nelle singole parti delle specie anche prima della loro separazione. Cfr. D. 876 (DS. 1641), dove manca l'aggiunta « separatione facta ». Se Cristo non fosse presente in ciascuna parte delle specie prima della separazione, questa sarebbe la causa della presenza nelle singole parti. Secondo la dottrina cattolica invece l'unica causa della presenza reale è la consacrazione che opera la transustanziazione. Di qui però non deriva che sotto una sola specie vi sia in atto una molteplice presenza. Come l'anima è tutta in tutto il corpo e tutta nelle singole parti e tuttavia ha una sola presenza, così anche il corpo di Cristo ha una sola presenza attuale in tutta la specie. Ha però una presenza molteplice in potenza, che diventa molteplice in atto soltanto dopo che le parti della specie, prima unite, siano separate.

Per l'intelligenza di questa dottrina occorre tener presente

che il corpo di Cristo, il quale nella transustanziazione prende il posto della sostanza del pane, è presente al modo della sostanza (per modum substantiae). Come prima della consacrazione la sostanza del pane è tutta presente in tutte le parti delle ostie non consacrate, così dopo la consacrazione il corpo di Cristo, e per concomitanza tutto Cristo, è presente in tutte le parti delle ostie consacrate. Cfr. *S. th.* III, 76, 3.

§ 9. La permanenza della presenza reale.

1. Continuazione della presenza reale.

Compiuta la celebrazione dell'Eucarestia il corpo e il sangue di Cristo continuano ad essere presenti. *De fide.*

Contro la dottrina luterana che limitava la presenza reale alla celebrazione dell'Eucarestia, cioè dalla consacrazione alla comunione, il Concilio di Trento dichiarò che il corpo e il sangue di Cristo, compiuta la consacrazione, continuano ad essere presenti: Si quis dixerit, peracta consecratione in admirabili Eucharistiae sacramento non esse corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi sed tantum in usu, dum sumitur, non autem ante vel post, et in hostiis seu particulis consecratis, quae post communionem reservantur vel supersunt, non remanere verum corpus Domini, A.S. (D. 886 [DS. 1654]). Cfr. D. 889 (DS. 1657).

La *Confessione augustana* (1530) non conosce ancora la limitazione della durata della presenza reale. Nel 1536 Lutero si unì con M. Butzer nella *Formula di concordia* di Wittenberg che diceva: extra usum, cum reponitur aut asservatur in pyxide aut ostenditur in processionibus, ut fit apud papistas, sentiunt non adesse corpus Christi (*Formula concordiae* II, 7, 15). Per « uso » il luteranesimo più antico intende « non soltanto

la consumazione che si fa con la bocca, ma tutta l'azione esterna e visibile della Eucarestia istituita da Cristo » (*ivi* 86), cioè non soltanto l'istante in cui si riceve, ma il tempo che intercorre dalla consacrazione alla comunione, compreso quella della eventuale comunione dei malati. Si cercò un fondamento biblico nelle parole di Cristo: « Prendete e *mangiate* » (Mt. 26, 26). Da esse non si può tuttavia dedurre che dopo la distribuzione della comunione cessi la presenza reale, poichè anche le particole che rimangono in più e vengono conservate sono destinate ad essere consumate e sono distribuite ai fedeli.

La fede della *Chiesa antica* nella continuità della presenza reale è attestata dalla consuetudine di portare l'Eucarestia a quelli che erano assenti dalla Messa, i prigionieri e i malati (GIUST., *Apol.* I, 65), e di consegnarla ai fedeli perchè la recassero a casa (TERTULLIANO, *De oratione* 19; *Ad uxorem* II, 5; CIPRIANO, *De lapsis* 26; BASILIO, *Ep.* 93), dalla conservazione delle particole rimaste dopo la comunione (*Const. Apost.* VIII, 13, 17), e dalla cosiddetta « missa praesanctificatorum » (Trullanum, can. 52) risalente almeno al VII secolo. Osserva CIRILLO DI ALESSANDRIA: « Sento dire che la mistica eulogia (l'Eucarestia) non giova a santificazione, se ne rimane una parte per il giorno seguente. Stolti sono coloro che lo affermano, poichè Cristo non si altera e il suo corpo non muta, ma continua in esso la forza della benedizione e la grazia vivificante » (*Ep. ad Calosyrium*).

2. Cessazione della presenza reale.

Secondo la dottrina generale dei teologi la presenza reale dura fino a quando durano immutate le specie, che costituiscono il segno sacramentale istituito da Cristo. La cessazione della presenza reale dev'essere intesa nè come vera e propria annichilazione, nè come conversione del corpo e del sangue di Cristo in un'altra sostanza, nè come movimento locale per cui Egli ritorni in cielo. In luogo del corpo e del sangue di Cristo succedono probabilmente quelle sostanze che corrispondono alla natura specifica degli accidenti mutati.

§ 10. L'adorazione dell'Eucarestia.

A Cristo presente nell'Eucarestia è dovuto il culto di adorazione. *De fide.*

Dalla permanenza e dalla totalità della presenza reale deriva che a Cristo presente nell'Eucarestia è dovuto il culto di adorazione (cultus latriae). Oggetto totale dell'adorazione è Cristo sotto le specie sacramentali. Quest'ultime, essendo congiunte a Cristo nell'unità del sacramento, sono pure oggetto di adorazione. Il Concilio di Trento respinse l'accusa di « adorazione del pane » e di « idolatria » e dichiarò: « Se qualcuno dirà che nel santo sacramento dell'Eucarestia Cristo unigenito figlio di Dio non si deve adorare anche esternamente con un culto di latria... sia scomunicato »: Si quis dixerit, in sancto Eucharistiae sacramento Christum unigenitum Dei Filium non esse cultu latriae etiam externo adorandum... A.S. (D. 888 [DS. 1656]).

Sono avversari del dogma tutti coloro che negano la presenza reale. I vecchi teologi luterani (per es. A. Musculus, M. Chemnitz, J. Gerhard), ammettendo la presenza reale di Cristo per la durata della celebrazione eucaristica cioè dalla consacrazione alla comunione, ammisero pure l'adorazione dell'Eucarestia, difendendola contro i cripto-calvinisti (« profanatori del sacramento »).

L'adorazione dell'Eucarestia si può provare indirettamente con la Scrittura in quanto essa afferma, da un lato, la presenza reale di Cristo nell'Eucarestia e dall'altro l'adorazione di Cristo (cfr. Mt. 28, 9, 17; Gv. 5, 23; 20, 28; Fil. 2, 10; Ebr. 1, 6). Vedi Cristologia, § 19.

I Padri postniceni affermano che prima di ricevere l'Eucarestia si adorava Cristo presente in essa. Cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Cat. Myst.* 5, 22: « Prono in atto di adorazione, dicendo: amen! ». AMBROGIO, *De Spiritu Sancto* III, 11, 79: « Per sgabello (Sal. 98, 5) si intende la terra, ma per terra la carne di Cristo, che noi attualmente adoriamo nei misteri ». AGOSTINO, *Enarr. in Ps.* 98, 9: « Nessuno mangia di questa carne senza prima adorarla ».

Mentre in oriente l'adorazione dell'Eucarestia rimase limitata al sacrificio eucaristico, in occidente, a partire dal medioevo, si diffuse anche fuori del sacrificio della Messa un culto eucaristico di vaste proporzioni (processioni eucaristiche, festa del Corpus Domini [1264], esposizioni del SS. Sacramento a partire dal XIV secolo).

CAPITOLO QUARTO

Eucarestia e ragione.

§ 11. Il carattere misterioso dell'Eucarestia.

La presenza reale di Cristo nell'Eucarestia è un mistero di fede. *Sent. certa.*

La ragione umana non ne può conoscere l'esistenza, prima della rivelazione divina, e, anche dopo di questa, non ne può provare positivamente l'intrinseca possibilità. Però la ragione illuminata dalla fede è in grado di far vedere la convenienza della presenza reale e la sua armonica connessione nell'organismo delle verità soprannaturali e di respingere le obbiezioni mosse dal razionalismo. Il dogma eucaristico è sopra, ma non contro la ragione.

L'Eucarestia non può essere giudicata secondo le leggi dell'esperienza. Fatti della vita di Gesù, quali il camminare

sulle acque, l'uscita dalla tomba chiusa, l'apparizione del risorto a porte chiuse, provano che il modo ordinario ed empirico di essere e di agire del corpo umano può essere miracolosamente modificato dall'onnipotenza divina, senza che con questo cessi di essere un vero corpo umano. La fede nella presenza reale nell'Eucarestia presuppone d'altronde la fede in un Dio personale e trascendente il mondo e nella vera divinità di Cristo.

§ 12. Apparenti contraddizioni tra la ragione ed il dogma eucaristico.

1. La permanenza degli accidenti senza soggetto.

Dato che tra la sostanza e gli accidenti del corpo esiste una distinzione reale, Dio, che quale causa prima è capace di fare quello che fa la causa seconda anche senza di essa, può, con la sua azione immediata conservare o sostenere nella loro realtà gli accidenti del pane e del vino dopo la transustanziazione. E ciò non nel senso che egli diventi loro soggetto di inesione (causa materiale), ma in quanto come causa efficiente fa quello che prima della consacrazione facevano le sostanze del pane e del vino. Gli accidenti benchè siano senza soggetto a cui inerire in atto, per questo non cessano di essere tali, perchè conservano quella inerenza attitudinale o esigenziale (*S. th.* III, 77, 1 ad 2: aptitudo ad subiectum) che costituisce la natura propria dell'accidente.

Secondo S. Tommaso Dio conserva e sostiene direttamente solo l'accidente quantità dimensiva o estensione mentre tutti gli altri accidenti sono sorretti dall'estensione. *S. th.* III, 77, 1 e 2.

Il rapporto delle specie sacramentali con il contenuto del sacramento non è nè un'inerenza fisica, nè una giustapposizione puramente estrinseca fondata su una positiva disposizione di Dio (scotisti, nominalisti), ma un'unione intrinseca e reale la quale fa sì che il movimento delle specie comporti, di per sè e senza alcuna disposizione divina, il movimento del corpo e del sangue di Cristo.

2. Il modo di esistere del corpo di Cristo nell'Eucarestia.

Poichè secondo la dottrina cattolica nell'Eucarestia è presente Cristo tutto intero, è evidente che con la sostanza del suo corpo sono pure presenti la quantità dimensiva, cioè l'estensione, e tutti gli altri accidenti corporali. Il corpo sacramentale di Cristo non è però realmente esteso, come prova l'evidenza. Per spiegare la cosa S. Tommaso si richiama al fatto che in virtù del sacramento (ex vi sacramenti) è presente soltanto la sostanza del corpo e del sangue di Cristo, che subentra alla cessante sostanza del pane e del vino, mentre l'estensione e gli altri accidenti sono presenti per concomitanza e quasi accidentalmente (concomitanter et quasi per accidens). Perciò il modo di esistere degli accidenti si conforma a quello della sostanza. Di conseguenza la quantità dimensiva del corpo e del sangue di Cristo non è presente nel modo naturale (secundum modum proprium), cioè secondo la tridimensionalità spaziale, ma al modo della sostanza (per modum substantiae), cioè senza estensione attuale. *S. th.* III, 76, 4.

Per avvicinare questo modo di presenza al pensiero umano, i teologi distinguono due effetti formali della quantità, l'estensione interna, cioè la capacità del corpo di estendersi secondo le tre dimensioni, e l'estensione esterna, cioè l'occupazione reale dello spazio. Esse stanno tra loro come principio e conseguenza. Mentre la prima appartiene all'essenza del corpo e ne è perciò indivisibile, la seconda può essere sospesa mediante un intervento miracoloso di Dio. Il corpo di Cristo è presente nel sacramento con l'estensione interna, non con quella esterna.

Il modo d'esistenza del corpo di Cristo è simile a quello dello spirito creato, per esempio dell'anima nel corpo. Mentre però lo spirito creato è limitato ad un unico spazio (presenza definitiva), come l'anima ad un unico corpo, il corpo di Cristo invece è presente contemporaneamente in cielo secondo il suo modo d'esistere naturale, ed in molti luoghi secondo quello sacramentale. *S. th.* III, 76, 5.

Dal modo d'esistere spirituale del corpo di Cristo nell'Eucarestia derivano queste conseguenze: Il corpo di Cristo è *a*) inaccessibile all'influsso immediato di forze meccaniche,

b) non è soggetto della percezione sensibile, *c*) è per sè senza movimento locale; vien mosso soltanto indirettamente con le specie, *d*) è naturalmente senza attività sensibile esterna. Parecchi teologi, in modo speciale A. Cienfuegos († 1739) e, più recentemente, G. B. Franzelin e N. Gihr ammettono tuttavia che il Logos divino conceda, in modo soprannaturale, l'uso dei sensi esterni al corpo a sè ipostaticamente unito nello stato sacramentale.

3. La multilocazione o multipresenza del corpo di Cristo.

La multipresenza del corpo di Cristo non è circoscrittiva, dato che egli con la sua estensione esterna è soltanto presente in *un solo* luogo, in cielo, ma *sacramentale* in quanto egli è presente contemporaneamente senza estensione esterna ed in modo sacramentale in molti luoghi, e *mista* in quanto è contemporaneamente presente con l'estensione esterna nel cielo e senza estensione esterna in molti luoghi nel sacramento. Secondo S. Tommaso (*Quodl.* 3, 2) una multipresenza circoscrittiva è metafisicamente impossibile; Scoto, Suarez ed altri invece ne sostengono la possibilità.

Con la multipresenza non viene moltiplicato il corpo in quanto tale — esso rimane numericamente uno e identico — ma soltanto il suo rapporto con lo spazio, cioè la sua presenza. Viene così a cadere l'obbiezione secondo cui si affermerebbero cose contraddittorie del corpo di Cristo, per es. che nello stesso tempo è in quiete e in movimento o che è vicino e lontano rispetto ad uno stesso luogo, oppure che è lontano da se stesso. Perchè vi sia contraddizione bisognerebbe che quelle affermazioni si riferissero al corpo di Cristo preso sotto il medesimo aspetto, mentre di fatto gli sono riferite sotto aspetti diversi in quanto cioè nello stesso tempo è presente in diversi luoghi sotto specie diverse.

SEZIONE SECONDA

L'Eucarestia come sacramento.

§ 13. La sacramentalità dell'Eucarestia.

L'Eucarestia è un vero sacramento istituito da Gesù Cristo. *De fide.* D. 844 (DS. 1601).

Ciò risulta dal fatto che in essa si trovano tutti gli elementi essenziali proprii del sacramento:

1. Il segno esterno costituito dalle specie del pane e del vino (materia) e dalle parole della consacrazione (forma), che perdurano nel loro effetto.

2. La grazia interna significata e prodotta dal segno esterno e che è, secondo Gv. 6, 7, la vita eterna.

3. L'istituzione per opera di Cristo, che risulta dalle parole: « Fate questo in mia memoria » (Lc. 22, 19; 1 Cor. 11, 24). La loro autenticità è garantita dalla celebrazione dell'Eucarestia nella Chiesa primitiva, che non è comprensibile senza espresso comando di Cristo. Anche le parole dell'istituzione significano che l'Eucarestia doveva essere, secondo la volontà di Cristo, un'istituzione permanente: « Sangue del patto » (Mt. 26, 28; Mc. 14, 24), « Il *nuovo patto* nel mio sangue » (Lc. 22, 20; 1 Cor. 11, 25). Secondo il discorso della promessa (Gv. 6, 53 ss.) l'Eucarestia dev'essere fonte della vita per tutti i credenti, quindi deve durare fino a che durerà la Chiesa.

Secondo lo schema esposto nel trattato dei sacramenti in generale al § 2, n. 3, le specie sacramentali sono *sacramentum tantum*, il corpo ed il sangue di Cristo sono *res et sacramentum*, la grazia santificante o (secondo S. Tommaso) l'unità del Corpo mistico di Cristo operata dalla grazia è *res* o *virtus sacramenti*. Cfr. *S. th.* III, 73, 3 e 6. A differenza degli altri sacramenti l'Eucarestia è un sacramento permanente (sacramentum permanens). La confezione (sacramentum in fieri,

consecratio, confectio), l'esistere (sacramentum in esse) e la recezione (sacramentum in usu, communio) non coincidono nel tempo.

§ 14. Il segno esteriore dell'Eucarestia.

1. Materia.

La materia per la confezione dell'Eucarestia è pane e vino. *De fide.* D. 887, 884 (DS. 1655).

a) Secondo l'uso vigente nella Chiesa per la consacrazione dev'essere usato soltanto *pane di frumento.* Il Decreto per gli Armeni (1439) insegna con S. Tommaso: cuius materia est panis triticeus (D. 698 [DS. 1320]; CIC 815, § 1). La maggior parte dei teologi vedono nell'uso del pane di frumento una condizione per la validità, alcuni, come ad es. G. Biel e Gaetano, soltanto una condizione della liceità.

Per la validità del sacramento non importa che si usi pane azzimo o fermentato, come nella Chiesa orientale. Nel Decreto per i Greci il Concilio di Firenze dichiarò: Item (definimus) in azymo sive fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter confici (D. 692 [DS. 1303]; CIC 816). L'uso della Chiesa latina è più fondato, poichè Cristo nell'ultima cena adoperò, secondo la chiara testimonianza dei Sinottici, pane azimo, probabilmente di frumento. Cfr. Mt. 26, 17 (Mc. 14, 12; Lc. 22, 7): « nel primo giorno degli azzimi ». L'uso del pane azzimo da parte della Chiesa latina si può constatare a partire dal secolo VIII. Nell'antichità cristiana anche nella Chiesa dell'occidente si adoperò pane comune, cioè fermentato (AMBROGIO, *De sacr.* IV, 4, 14: panis usitatus).

b) Il secondo elemento dell'Eucarestia è il *vino naturale di vite* (vinum de vite; D. 698 [DS. 1320]; CIC 815, § 2). Nell'ultima cena Cristo si servì di vino

naturale di vite (Mt. 26, 29; Mc. 14, 25). La Chiesa ne deve seguire l'esempio, altrimenti la consacrazione non sarebbe valida.

Alcune sètte dei primi tempi del cristianesimo, quali gli Ebioniti e gli Encratiti in luogo del vino adoperavano l'acqua (aquarii). Ma è contro le testimonianze storiche l'affermazione che nel II secolo anche la Chiesa cattolica adoperasse acqua invece di vino (Harnack). Cfr. GIUSTINO, *Apol.* I, 65, 67; IRENEO, *Adv. haer.* IV, 18, 4; V, 2, 3.

Secondo un uso risalente ai primi tempi della Chiesa, al vino si deve mescolare un po' d'acqua (modicissima aqua; D. 698 [DS. 1320]; CIC 814); la cosa però non incide sulla validità del sacramento. La mescolanza di acqua, già di uso comune presso i Giudei, i Greci ed i Romani (cfr. Prov. 9, 5), è spesso attestata dai Padri (GIUSTINO, *Apol.* I, 65, 67; IRENEO, *Adv. haer.* V, 2, 3; epigrafe di Abercio V, 16) e simboleggia l'acqua che scaturì dalla ferita del costato di Cristo, l'unione ipostatica della natura umana di Cristo con la natura divina e la mistica unione dei fedeli con Cristo. Cfr. D. 698, 945, 956 (DS. 1320, 1748, 1759). Circa la questione se l'acqua viene transustanziata col vino i teologi scolastici non sono d'accordo; l'opinione più probabile sostenuta anche da Innocenzo III è che tutta la mescolanza venga transustanziata. D. 416, *S. th.* III, 74, 8.

2. Forma.

La forma dell'Eucarestia è costituita dalle parole, con le quali Cristo istituì il sacramento, pronunciate al momento della consacrazione. *Sent. certa.*

La Chiesa greco-ortodossa attribuisce la virtù consacratrice o all'epìclesi che segue il racconto dell'istituzione o all'unione delle parole dell'istituzione con l'epìclesi (*Confessio orth.* 1, 107); la Chiesa cattolica invece afferma che il sacerdote consacra solo con le parole dell'istituzione. Il Decreto per gli Armeni insegna con S. Tommaso: « Forma dell'Eucarestia sono le parole

del Salvatore, con le quali egli fece questo sacramento; difatti il sacerdote produce questo sacramento parlando in nome di Cristo » (D. 698 [DS. 1320]). Il Concilio di Trento dice che secondo la costante fede della Chiesa, « subito dopo la consacrazione », cioè dopo che sono state pronunciate le parole dell'istituzione, sono presenti il vero corpo ed il vero sangue del Signore (D. 876 [DS. 1640]).

Dalle parole dell'istituzione emerge, almeno con grande probabilità, che nell'ultima cena Gesù consacrò mediante le parole: « Questo è il mio corpo », « questo è il mio sangue » e non soltanto mediante un semplice atto di volontà o mediante la benedizione o il rendimento di grazie, come ammisero non pochi teologi della Scolastica primitiva, per es. INNOCENZO III (*De sacro altaris mysterio* IV, 6). Secondo l'incarico dato da Gesù: « Fate questo in mia memoria », la Chiesa deve consacrare, come Cristo stesso, mediante le parole dell'istituzione.

La *tradizione antica* insegna che Cristo consacrò mediante le parole dell'istituzione. Osserva TERTULLIANO: « Egli prese il pane... e lo fece suo corpo dicendo: Questo è il corpo mio » (*Adv. Marcionem* IV, 40). Quanto alla consacrazione fatta dalla Chiesa, i Padri l'attribuiscono o all'intera preghiera di azione di grazie, che contiene l'istituzione o espressamente alle parole di questa. Secondo GIUSTINO la consacrazione si compie « mediante la preghiera proveniente da lui », cioè da Cristo (*Apol.* I, 66). Secondo IRENEO il pane riceve « l'invocazione di Dio » o « la parola di Dio » e diviene così Eucarestia (*Adv. haer.* IV, 18, 5; V, 2, 3). Secondo ORIGENE i pani offerti « con rendimento di grazie e preghiera », diventano « mediante la preghiera » il corpo di Cristo (*C. Celsum* VIII, 33); il cibo eucaristico viene santificato « mediante la parole e la preghiera di Dio » (*In Matth.* 11, 14). Ambrogio, lo Pseudo-Eusebio di Emesa, Giovanni Crisostomo insegnano esplicitamente che la transustanziazione è compiuta dalle

parole dell'istituzione. AMBROGIO dichiara: « La parola di Cristo produce questo sacramento » (*De sacr.* IV, 4, 14). E GIOVANNI CRISOSTOMO: « C'è il sacerdote che rappresenta Gesù in quanto pronuncia quelle parole; ma agisce la forza e la grazia di Dio. " Questo è il mio corpo " egli dice; e questa parola trasforma le oblate » (*De proditione Iudae*, hom. I, 6). GIOVANNI DAMASCENO nomina sia le parole dell'istituzione sia anche l'epìclesi, ma pone l'accento su quest'ultima (*De fide orth.* IV, 13).

Le parole dell'epìclesi sono da riferire, come dice il cardinale BESSARIONE, non al momento nel quale si dicono, ma a quello per cui sono dette, cioè al momento della consacrazione. Ciò che nella consacrazione è avvenuto in un solo istante, viene sviluppato e spiegato liturgicamente mediante le parole dell'epìclesi, la quale pertanto non ha valore consacrativo, ma solo dichiarativo. Si deve respingere l'idea di H. Schell che i greci consacrassero soltanto mediante l'epìclesi ed i latini soltanto mediante le parole della consacrazione, dato che la Chiesa non ha il diritto di mutare la sostanza dei sacramenti (D. 2147 a [DS. 3556]).

All'obbiezione che le parole dell'istituzione sono riferite nel canone della Messa solo storicamente, si deve rispondere che esse acquistano forza consacratoria mediante l'intenzione del sacerdote. Nel canone romano l'intenzione di consacrare è esplicitamente espressa nella preghiera « Quam oblationem » che precede immediatamente il racconto dell'istituzione: ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Iesu Christi. Il Jungmann chiama questa preghiera « l'epìclesi della Messa romana ».

Consecrazione per contatto. Nel IX secolo comparve l'insostenibile opinione che la mescolanza dell'elemento consacrato con quello non consacrato producesse la conversione di quest'ultimo. AMALARIO DI METZ scrive della liturgia del Venerdì Santo: Sanctificatur vinum non consecratum per sanctificatum panem (*De eccl. offic.* I, 15). Quest'opinione si diffuse in numerose opere di liturgia e di diritto fino alla prima metà del secolo XII, fondandosi sull'assioma: sacrum trahit ad se non sacrum. A partire dalla seconda metà del medesimo secolo fu respinta dai teologi e dai canonisti, i quali osservarono che la transustanziazione è operata unicamente dalle parole della consacrazione. *S. th.* III, 83, 2 ad 2.

§ 15. Gli effetti dell'Eucarestia.

1. Unione con Cristo.

a) **L'effetto principale dell'Eucarestia è l'intima unione con Cristo.** *Sent. certa.*

Il Decreto per gli Armeni insegna con S. Tommaso: « Effetto di tale sacramento, ch'esso produce nell'anima di chi lo riceve degnamente, è l'unione dell'uomo a Cristo »: Huius sacramenti effectus, quem in anima operatur digne sumentis, est adunatio hominis ad Christum (D. 698 [DS. 1322]). Per meglio precisare questa unione bisogna distinguere, con la scolastica, tra l'unione sacramentale consistente nel cibarsi dell'Eucarestia e che cessa con lo scomparire delle specie, e l'unione spirituale o mistica che continua e consiste nell'amore e nella grazia. Cristo è la vite, coloro che lo ricevono sono i tralci, nei quali fluisce la vita soprannaturale della grazia.

Cristo ha promesso come frutto della santa comunione quest'intima unione spirituale con lui, che ha il suo modello nell'unità del Figlio con il Padre. Gv. 6, 56: « Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, dimora in me ed io in lui ».

I *Padri* greci, come Cirillo di Gerusalemme, Giovanni Crisostomo, Cirillo d'Alessandria esprimono in modo assai realistico il concetto dell'unione dei fedeli con Cristo nella santa comunione. CIRILLO DI GERUSALEMME insegna che il cristiano, ricevendo il corpo ed il sangue di Cristo diventa « portatore di Cristo » (χριστοφόρος) e « concorporeo e consanguineo di lui » (σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ; *Cat. mist.* 4, 3). Il CRISOSTOMO parla di una mescolanza del corpo di Cristo con il nostro: « Per mostrarci il suo grande amore verso di noi,

si è mescolato con noi ed ha confuso il suo corpo con noi, e così noi diveniamo una sola cosa, come un corpo unito con il capo » (*In Ioan.* hom. 46, 3). CIRILLO ALESSANDRINO paragona l'unificazione di chi si comunica con Cristo alla fusione di due candele in una sola (*In Ioan.* 10, 2 [15, 1]).

b) Dall'unità dei fedeli con Cristo, capo del Corpo mistico, si deduce l'*unità dei credenti* quali membri dello stesso Corpo mistico: homo Christo incorporatur et membris eius unitur (D. 698 [DS. 1322]). Già Paolo vede scaturire l'unità di tutti i fedeli dalla partecipazione comune ad un solo pane eucaristico: « Perchè c'è un solo pane, un solo corpo siamo noi, benchè siamo molti, partecipando noi tutti di uno stesso pane » (1 Cor. 10, 17).

I *Padri* scorgono nel pane formato da molti grani e nel vino formato da molti acini un simbolo dell'unione di tutti i fedeli in un solo Corpo mistico per mezzo della comunione. Cfr. *Didachè* 9, 4; CIPRIANO, *Ep.* 63, 13; GIOVANNI CRISOSTOMO, *In ep. I ad Cor.*, hom. 24, 2. S. AGOSTINO, che accentua con particolare insistenza l'incorporazione al Corpo mistico di Cristo quale frutto della comunione, celebra l'Eucarestia come « segno di unità » e « vincolo di carità »: O sacramentum pietatis! O signum unitatis! O vinculum caritatis! (*In Ioan.*, tr. 26, 13). Anche S. TOMMASO considera l'Eucarestia come « il sacramento dell'unità della Chiesa » (*S. th.* III, 82, 2 ad 3).

2. Conservazione e aumento della vita soprannaturale.

Quale nutrimento dell'anima l'Eucarestia ne conserva e aumenta la vita soprannaturale. *Sent. certa.*

Il Decreto per gli Armeni insegna con S. TOMMASO (*S. th.* III, 79, 1): « Questo sacramento opera rispetto alla vita spirituale ogni effetto del cibo e della bevanda materiale rispetto alla vita del corpo, col sostentarla,

accrescerla, guarirla, riempirla di diletto » (sustentando, augendo, reparando et delectando; D. 698 [DS. 1322]).

a) L'Eucarestia *sostiene* la vita soprannaturale in quanto conferisce a chi la riceve una energia soprannaturale, rafforzando la carità attenua indirettamente la concupiscenza e fortifica la volontà affinchè possa resistere alle tentazioni di peccato. Il Concilio di Trento designa l'Eucarestia come « antidoto che ci preserva dai peccati gravi » (D. 875 [DS. 1638]). Cfr. *S. th.* III, 79, 6.

b) L'Eucarestia *aumenta* la vita soprannaturale fortificando e consolidando l'abito soprannaturale della grazia e le virtù infuse ed i doni dello Spirito Santo che l'accompagnano. Quale sacramento dei vivi presuppone lo stato di grazia. Soltanto in via eccezionale (per accidens) cancella il peccato grave e conferisce la prima grazia. Il Concilio di Trento respinse la dottrina protestante per cui il frutto principale dell'Eucarestia consisterebbe nella remissione dei peccati (D. 887 [DS. 1655]). Cfr. *S. th.* III, 79, 3.

c) L'Eucarestia *guarisce* le malattie dell'anima, in quanto cancella i peccati veniali e le pene temporali. Il Concilio di Trento la chiama « un antidoto che ci libera dai peccati quotidiani » cioè veniali (D. 875 [DS. 1638]). La remissione dei peccati veniali e delle pene temporali deriva da atti di amore perfetto, eccitati dalla comunione, ed è commisurato al grado dell'amore. Cfr. *S. th.* III, 79, 4 e 5.

d) L'Eucarestia procura una *gioia* spirituale che si estrinseca nella gioiosa dedizione a Cristo e ai doveri e ai sacrifici della vita cristiana. Cfr. *S. th.* 79, 1 ad 2.

3. Pegno della beatitudine celeste e della risurrezione futura.

L'Eucarestia è un pegno della beatitudine celeste e della futura risurrezione del corpo. *Sent. certa.*

Il Concilio di Trento designa l'Eucarestia come « pegno della nostra futura gloria e felicità perpetua » (D. 875 [DS. 1638]). Nel discorso della promessa Gesù

dice: « Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, ha la vita eterna ed io lo risusciterò nell'ultimo giorno » (Gv. 6, 54).

In conformità a queste parole di Gesù, i *Padri*, combattendo l'eresia gnostica, che negava la risurrezione della carne, vedono nell'Eucarestia una garanzia sicura della futura risurrezione del corpo. IGNAZIO DI ANTIOCHIA chiama l'Eucarestia « farmaco d'immortalità, antidoto che preserva dalla morte e assicura per sempre la vita in Cristo » (*Ef.* 20, 2). IRENEO afferma contro i gnostici: « I nostri corpi perchè partecipano all'Eucarestia non sono più corruttibili, perchè hanno in sè la speranza della risurrezione » (*Adv. haer.* IV, 18, 5; cfr. V, 2, 2).

Gli effetti prodotti dalla comunione *ex opere operato* giovano soltanto a chi la riceve. Quelli prodotti *ex opere operantis*, possono essere trasferiti, in virtù della comunione dei santi, anche ad altri, vivi e defunti.

§ 16. La necessità dell'Eucarestia.

1. Per i bambini.

Per i bambini non è necessario alla salvezza ricevere l'Eucarestia. *De fide.*

Il Concilio di Trento contro la dottrina dei teologi calvinisti e greco-ortodossi dichiarò che l'eucarestia non è necessaria ai bambini che non hanno ancora raggiunta l'età della discrezione: Si quis dixerit, parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse Eucharistiae communionem, A.S. (D. 937 [DS. 1734]). Cfr. D. 933, 1922 (DS. 1730, 3232). Non vi è alcuna necessità nè di precetto, nè di mezzo.

Secondo la concorde dottrina della Scrittura e della Tradizione, il battesimo da solo è sufficiente al conseguimento della beatitudine eterna. Cfr. Mc. 16, 16:

« Chi crede e si fa battezzare si salverà ». Rom. 8, 1: « Ormai non c'è più condanna per coloro che sono in Cristo Gesù ». Ma l'essere in Cristo è già un effetto del battesimo. La grazia ricevuta col battesimo non può essere perduta prima che si sia raggiunto l'uso della ragione, dato che i bambini non sono capaci di compiere peccati personali (D. 933 [DS. 1730]).

S. AGOSTINO (*De peccat. meritis et remissione* I, 20; 27; 24, 34) riferisce anche ai bambini il passo di Gv. 6, 53 (Volg. 54): « Se non mangerete la carne del Figlio dell'Uomo e non ne berrete il sangue, non avrete in voi la vita » ma non lo intende esclusivamente della comunione sacramentale, bensì anche di quella spirituale, consistente nell'incorporazione a Cristo, la quale ha inizio nel battesimo e compimento nell'Eucarestia (*ivi* III, 4, 8). Seguendo S. Agostino, S. TOMMASO insegna che colui che riceve il battesimo ha pure il desiderio o il voto oggettivo dell'Eucarestia, in quanto il battesimo è ordinato all'Eucarestia e perciò al suo effetto, che è la piena incorporazione a Cristo. *S. th.* III, 73, 3.

2. Per gli adulti.

a) **Per gli adulti l'Eucarestia è necessaria di necessità di precetto.** *Sent. certa.*

Il precetto divino già contenuto nell'istituzione del sacramento, fu espressamente manifestato nel discorso della promessa (Gv. 6, 53), in cui si fa dipendere il possesso della vita eterna dal cibarsi del corpo e del sangue di Cristo. La Chiesa ha determinato il precetto divino positivo, stabilendo, nel IV Concilio Lateranense (1215) e nel Concilio di Trento, di fare la comunione almeno una volta l'anno, e precisamente a Pasqua (D. 437, 891 [DS. 812, 1659]); CIC 859). L'obbligo incomincia non appena il fedele sia giunto all'età della ragione, cioè verso i sette anni (D. 2137 [DS. 3530]).

b) Benchè non vi sia una necessità di mezzo assoluta, si può tuttavia affermare che questa sia relativa o morale. Il cristiano che trascura per lungo tempo volontariamente di ricevere la comunione, non può mantenersi in modo duraturo nella stato di grazia. Cfr. Gv. 6, 53. Per il fatto che l'Eucarestia costituisce il nutrimento spirituale dell'anima, senza di essa, non si può conservare a lungo la vita soprannaturale.

3. Giustificazione della comunione sotto una sola specie.

La comunione sotto le due specie non è necessaria ad ogni singolo fedele nè per divino precetto nè per necessità di salvezza. *De fide.*

Seguendo il Concilio di Costanza, il Concilio di Trento dichiarò contro gli Hussiti ed i riformatori, che pretendevano fosse necessaria la comunione sotto ambedue le specie (utraquisti): « Se qualcuno dirà che tutti i singoli fedeli debbono ricevere le due specie del santissimo sacramento dell'Eucarestia, sia scomunicato » (D. 934 [DS. 1731]). Cfr. D. 626 (DS. 1198). La ragione sta nel fatto che sotto ognuna delle due specie c'è tutto Cristo.

Non giova richiamarsi, come fanno gli avversari, al passo di Gv. 6, 53, poichè è vero che Cristo nel discorso della promessa esige che si mangi la sua carne e si beva il suo sangue, ma non prescrive nulla sul modo di fare ciò. Cfr. D. 930 (DS. 1727). Nell'epoca antica l'Eucarestia si riceveva sotto una sola specie unicamente in casi eccezionali, ossia nella comunione fatta in casa, nella comunione dei malati e dei bambini. Considerazioni di ordine pratico, sopratutto il pericolo di profanare il sacramento, condussero nel medioevo (sec. XII e XIII) all'abolizione del calice ai laici. Cfr. *S. th.* III, 80, 12.

§ 17. Il ministro dell'Eucarestia.

1. Ministro della consacrazione.

Depositario del potere di consacrare è soltanto il sacerdote validamente ordinato. *De fide.*

Il Concilio Lateranense (1215), contro i valdesi che rifiutavano la gerarchia e attribuivano parità di potere a tutti i fedeli, definì che « solo il sacerdote regolarmente ordinato può compiere questo sacramento » (D. 430 [DS. 802]. Cfr. D. 424 [DS. 794]). E il Concilio di Trento contro la dottrina dei riformatori, che riconosceva solo un sacerdozio *generale* spettante a tutti i battezzati, definì l'istituzione di un sacerdozio *speciale* cui è riservato il potere di consacrare (D. 961, 949 [DS. 1771, 1752]). Pio XII dovette richiamare questa dottrina di fede contro alcuni autori contemporanei, i quali « sostengono che solo il popolo gode di una vera potestà sacerdotale, mentre il sacerdote agisce unicamente per ufficio commessogli dalla comunità » (D. 3000 [DS. 3850]).

Data la costituzione gerarchica della Chiesa bisogna ammettere che il comandamento di Cristo: « Fate questo in memoria di me » (Lc. 22, 19; 1 Cor. 11, 24) sia indirizzato esclusivamente agli Apostoli ed ai loro successori. Decisivo è il fatto che la Tradizione lo abbia sempre riferito soltanto agli Apostoli ed ai loro successori nel sacerdozio, i vescovi e i presbiteri, considerandoli quali unici celebranti dei santi misteri. Secondo GIUSTINO (*Apol.* I, 65) consacra l'Eucarestia « il preposto dei fratelli », cioè il vescovo, mentre i diaconi distribuiscono ai presenti e portano agli assenti il pane, il

vino e l'acqua consacrati. Cfr. CIPRIANO, *Ep.* 63, 14; 76, 3. Il Concilio di Nicea (can. 18) nega esplicitamente ai diaconi il potere di offrire il Sacrificio e perciò quello di consacrare.

Da Atti 13, 1-2, *Didachè* 10, 7; 13, 3; 15, 1 risulta con grande probabilità che nella Chiesa primitiva anche i «profeti» muniti di carismi celebravano l'Eucarestia. Non sarebbe contro il dogma tridentino ammettere che essi possedevano i poteri sacerdotali, proprio come gli Apostoli, per diretta disposizione divina (cfr. Gal. 1, 1; *S. th.* III, 64, 3).

2. Ministro della comunione.

Ministro ordinario della comunione è il sacerdote, straordinario il diacono.

S. Tommaso reca tre ragioni di convenienza: *a*) perchè anche nella cena Cristo che ha consacrato fu quello che ha distribuito la comunione; *b*) perchè è il sacerdote che è mediatore tra Dio e gli uomini; *c*) perchè una cosa così sacra conviene che sia toccata solo da mani sacre. — Il ministro straordinario, cioè il diacono, deve avere la licenza dell'Ordinario del luogo o del parroco, licenza che non può concedersi senza un serio motivo. Cfr. CIC 845.

§ 18. Soggetto dell'Eucarestia.

1. Condizioni per la recezione valida.

Il sacramento dell'Eucarestia può validamente essere ricevuto da ogni uomo battezzato, anche dai bambini. *De fide.* D. 993 (DS. 1820).

Nell'antichità i bambini battezzati ricevevano anche l'Eucarestia. Cfr. CIPRIANO, *De lapsis* 25; *Const. apost.* VIII, 13, 14.

2. Condizioni per la recezione lecita.

Per ricevere degnamente l'Eucarestia è richiesto lo stato di grazia e la retta e pia intenzione. *De fide* quanto allo stato di grazia.

Il Concilio di Trento condannò la dottrina dei riformatori secondo cui la sola fede (fides informis) sarebbe condizione sufficiente per ricevere il sacramento (D. 893 [DS. 1661]). Nello stesso tempo stabilì che quanti si sentono gravati in coscienza di peccato mortale, per quanto si credano pentiti, debbono necessariamente premettere la confessione sacramentale, se possono avere il confessore; soltanto in caso di necessità può bastare la contrizione perfetta (D. 880, 893. CIC 807, 856). D'altro canto la Chiesa respinse il rigorismo dei giansenisti che esigevano come preparazione alla comunione un'espiazione completa dei peccati commessi e un purissimo amore di Dio (D. 1312-1313 [DS. 2322-2323]). S. Pio X nel Decreto sulla comunione (1905) dichiarò che nessuno il quale si accosti alla sacra mensa in stato di grazia e con retta e pia intenzione, cioè spinto da un motivo soprannaturale, ne può essere allontanato (D. 1985 [DS. 3379]).

Siccome poi la grazia prodotta ex opere operato si commisura alla disposizione soggettiva di chi riceve la comunione, bisogna che chi si accosta alla sacra mensa faccia prima una buona preparazione e dopo un conveniente ringraziamento (D. 1988 [DS. 3382]).

L'esigenza dello stato di grazia ha il suo fondamento scritturale in 1 Cor. 11, 28: « Ciascuno esamini se stesso e così mangi di questo pane e beva di questo calice ». La lavanda dei piedi (Gv. 13, 4 ss.), che prece-

dette l'istituzione dell'Eucarestia, non è solo una lezione di umiltà, ma anche una simbolica espressione della purità di coscienza richiesta per ricevere la comunione (cfr. v. 10).

I *Padri* sin dall'inizio richiedono come condizione previa per ricevere con frutto l'Eucarestia, il battesimo e la purezza di coscienza. Cfr. *Didachè* 9, 5; 10, 6; 14, 1; GIUSTINO, *Apol.* I, 66. Nelle liturgie orientali prima di distribuire la comunione il sacerdote (o il vescovo) esclama rivolto ai fedeli: « Le cose sante ai santi » (τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις). S. Agostino richiede dai comunicandi che si accostino all'altare con la coscienza pura: innocentiam ad altare apportare (*In Ioan.*, tr. 26, 11).

Ricevere indegnamente la comunione è sacrilegio. Cfr. 1 Cor. 11, 27 e 29: « Chiunque mangia il pane o beve il calice del Signore indegnamente si rende colpevole verso il corpo e il sangue del Signore. Chi mangia e beve indegnamente, si mangia e beve la propria condanna, non discernendo il corpo del Signore ». I peccati diretti contro Dio (odio, bestemmia) e contro l'umanità di Cristo (crocifissione, tradimento di Giuda) sono tuttavia peccati oggettivamente più gravi che non la profanazione del sacramento del corpo e del sangue di Cristo. Cfr. *S. th.* III, 80, 5.

Per rispetto verso il sacramento e per impedire abusi (cfr. 1 Cor. 11, 21), la Chiesa esige fin dall'antichità una preparazione corporale che predisponga a ricevere degnamente l'Eucarestia, cioè il *digiuno* dalla mezzanotte in poi (D. 626 [DS. 1198]). CIC 858. S. Agostino riallaccia ad una disposizione dello Spirito Santo la consuetudine già attestata da TERTULLIANO (*Ad uxorem* II, 5) e da IPPOLITO (*Trad. apost.*) e diffusa ai suoi tempi « nel mondo intero » di ricevere la comunione digiuni (fatta eccezione per l'anniversario dell'istituzione). Come motivo egli adduce « l'onore dovuto ad un sacramento così eccelso » (*Ep.* 54, 6, 8). Con la Costituzione Apostolica *Christus Dominus* del 6-1-1953 ed il Motu proprio *Sacram Communionem* del 19-3-1957, Pio XII ha emanato nuove norme per il digiuno eucaristico; ulteriori concessioni sono state fatte da Paolo VI il 21-11-1964 nel corso del Conc. Vat. II.

SEZIONE TERZA

L'Eucarestia come sacrificio.

CAPITOLO PRIMO

La realtà del sacrificio della Messa.

§ 19. Il carattere sacrificale dell'Eucarestia secondo la dottrina della Chiesa.

1. Dottrina della Chiesa.

La santa Messa è un sacrificio vero e proprio. *De fide.*

Il Concilio di Trento contro gli attacchi dei riformatori che respingevano il carattere sacrificale della Messa oppure la consideravano come sacrificio solo in senso improprio, dichiarò che l'Eucarestia è un vero e proprio sacrificio: Si quis dixerit, in Missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari, A.S. (D. 948 [DS. 1751]). Avanti i riformatori Wicleff negò l'istituzione del sacrificio della Messa da parte di Cristo (D. 585 [DS. 1155]). — Per la nozione di sacrificio vedi Soteriologia, § 8, 1.

Le gravi accuse dei *riformatori* partono dal falso presupposto che la Messa, secondo la dottrina cattolica, sia un sacrificio a sè stante accanto a quello di Cristo in croce e che come tale, per l'attività sacrificale del sacerdote ex opere operato, produca la remissione dei peccati personali e delle pene relative (*Apologia Conf.*, art. 24). Cfr. LUTERO, *Articuli Smalc.*, p. II, art. 2; CALVINO, *Inst. christ.* rel. IV, 18, 1-3; *Catechismo di Heidelberg*, Quest. 80 (« una maledetta idolatria »).

2. Distinzione tra sacramento e sacrificio.

Benchè nell'eucarestia il sacramento e il sacrificio siano compiuti con la stessa consacrazione, sono tuttavia concettualmente distinti. L'Eucarestia è *sacramento* in quanto in essa si riceve Cristo come nutrimento dell'anima, ed è *sacrificio* in quanto in essa Cristo si offre a Dio come vittima: rationem sacrificii habet in quantum offertur, rationem sacramenti autem in quantum sumitur, et ideo effectum sacramenti habet in eo qui sumit, effectum autem sacrificii in eo, qui offert vel in his, pro quibus offertur (*S. th.* III, 79, 5). Scopo primario del sacramento è la santificazione dell'uomo, quello del sacrificio la glorificazione di Dio. Come sacramento l'Eucarestia è una realtà permanente (res permanens), come sacrificio un'azione transeunte (actio transiens).

§ 20. Il carattere sacrificale dell'Eucarestia secondo la Scrittura.

1. Prova del Vecchio Testamento.

a) Il sacrificio di Melchisedec figura del sacrificio della Messa.

Gen. 14, 18-19 narra: « E Melchisedec, re di Salem, apportò pane e vino, essendo sacerdote di Dio altissimo, e lo benedisse ». Secondo la spiegazione tradizionale, Melchisedec apportò pane e vino (proferens, non offerens) per fare un sacrificio a Dio, come era consuetudine in seguito ad una vittoria, non per rifocillare i guerrieri stanchi. Questa spiegazione è richiesta dall'esplicito richiamo al sacerdozio di Melchisedec. L'attività specifica del sacerdote è il sacrificio. Secondo la profezia messianica del Salmo 109, 4, confermata dalla lettera agli Ebrei (5, 6; 7, 1 ss.), Cristo è sacerdote come Melchisedec, ossia è re e sacerdote nello stesso tempo

e offre, secondo l'interpretazione tradizionale, un sacrificio simile a quello di Melchisedec. Questo sacrificio non può essere che l'offerta del suo corpo e sangue sotto le specie del pane e del vino durante l'ultima cena e nella santa Messa.

La *tradizione* giudaica (Filone) e cristiana ammette che Melchisedec offrì a Dio un sacrificio con pane e vino. I Padri vedono nel suo sacrificio una figura del sacrificio eucaristico. S. AGOSTINO dice: « Comparve allora per la prima volta il sacrificio, che adesso vien offerto a Dio dai cristiani sparsi su tutta la terra » (*De civit. Dei* XVI, 22). Cfr. CIPRIANO, *Ep.* 63, 4; GEROLAMO, *In Matth.* IV, 26, 26; preghiera del canone *Supra quae.*

b) La profezia di Malachia.

In Mal. 1, 10-11 Dio parla per bocca del profeta ai sacerdoti giudei: « Io non prendo più alcun piacere in voi, dice il Signore degli eserciti, e le offerte delle vostre mani non le gradisco più. Poichè da levante e da ponente il mio nome è grande tra le nazioni, e in ogni luogo si sacrifica e si offre al mio nome, un'oblazione pura, perchè il mio nome è grande fra le nazioni, dice il Signore degli eserciti ».

Qui Dio rigetta i sacrifici impuri dei sacerdoti ebrei e promette un nuovo e puro sacrificio. Non si può pensare ai sacrifici dei pagani e a quelli dei proseliti e dei giudei della diaspora, dato che i primi per la loro idolatria non erano sacrifici puri (Cfr. 1 Cor. 10, 20) e i secondi non vennero offerti « in ogni luogo ». Per di più i sacrifici offerti fuori di Gerusalemme dai giudei della diaspora erano considerati illegali. L'annunciata universalità dell'adorazione di Dio e del nuovo sacrificio rimanda chiaramente all'epoca messianica (cfr. Sal. 21, 28 ss.; Is. 49, 6). Non può essere inteso il sacrificio della croce, perchè esso è stato offerto in un unico luogo. La profezia trova quindi il suo compimento nel sacrificio della Messa offerto « in tutti i luoghi » (universalità morale) e che, rispetto

alla vittima e al sacerdote primario (Cristo), è un sacrificio puro. Cfr. D. 939 (DS. 1742).

Già la *tradizione* più antica ha riferito la profezia di Malachia all'Eucarestia. Cfr. *Didachè* 14, 3; GIUST., *Dial.* 41; IRENEO, *Adv. haer.* IV, 17, 5; AGOSTINO, *Tract. adv. Iud.* 9, 13.

c) *Isaia* annuncia per il tempo messianico un sacerdozio desunto dai pagani: « Ed anche tra loro mi prenderò dei sacerdoti e dei leviti, dice il Signore » (66, 21). Ora il sacerdozio secondo la concezione del Vecchio Testamento è inconcepibile senza sacrificio.

2. Prova del Nuovo Testamento.

a) *Istituzione del sacrificio della Messa.*

Già il solo fatto che Cristo abbia reso presente il suo corpo ed il suo sangue sotto specie separate indica il carattere sacrificale dell'Eucarestia. Le specie separate simboleggiano la separazione del suo corpo e del suo sangue nella morte in croce.

Le parole con cui venne istituita attestano il carattere sacrificale dell'eucarestia. Cristo designa il suo corpo e sangue come corpo e sangue del sacrificio: « Questo è il mio corpo che *è dato per voi* » e « questo è il mio sangue che *è sparso per voi* ». Le espressioni « dare il corpo », « spargere il sangue » sono termini sacrificali biblici, che designano l'offerta di un vero e proprio sacrificio.

Cristo inoltre designa il suo sangue come *sangue del patto*. Poichè l'antico patto di Dio con Israele era stato conchiuso con l'offerta di sacrifici cruenti (Es. 24, 8: « Ecco il sangue del patto, che il Signore ha stretto con voi »), l'espressione biblica « sangue del patto » ha lo stesso significato di sangue del sacrificio.

Dalla forma presente del participio διδόμενον (Lc.) e ἐκχυννόμενον (Mt., Mc., Lc.) si è dedotto che l'azione sacrificale avviene nel presente, cioè nella cena. Tuttavia la

grammatica ammette anche il riferimento al futuro prossimo (la Volg., fatta eccezione per Lc. 22, 19, traduce col futuro), ed il concetto esige il riferimento al sacrificio ed all'effusione del sangue sulla croce, perchè altrimenti la cena diviene un sacrificio indipendente accanto a quello della croce. Poichè secondo le parole della istituzione esiste identità numerica tra il corpo ed il sangue presenti nella cena ed il corpo ed il sangue offerti sulla croce, si deve concludere che col corpo ed il sangue diviene presente anche il sacrificio della croce. Lo indica specialmente l'espressione di Lc. 22, 20, dove viene enunciata l'effusione del calice della cena.

Dal comando: «Fate questo in memoria di me» (Lc. 22, 19; cfr. 1 Cor. 11, 24) risulta che il sacrificio eucaristico dev'essere un'istituzione permanente del nuovo patto.

b) Allusioni al sacrificio della Messa.

Ebr. 13, 10: «Abbiamo un altare, del quale non hanno facoltà di mangiare coloro che servono al tabernacolo». Il «mangiare dell'altare» designa nutrirsi dei cibi offerti in sacrificio sull'altare. L'espressione può essere intesa in senso letterale del mangiare l'Eucarestia o in senso traslato della partecipazione al frutto del sacrificio della croce. Il contesto pare debba dare ragione piuttosto alla seconda interpretazione (cfr. vv. 11-12).

1 Cor. 10, 16-21 pone in confronto il mangiare l'Eucarestia con il mangiare i cibi dei sacrifici giudaici e pagani: la partecipazione alla «mensa del Signore» e la partecipazione alla «mensa dei demoni» si escludono a vicenda. V. 21: «Voi non potete bere del calice del Signore e del calice dei demoni; non potete partecipare alla mensa del Signore e alla mensa dei demoni». L'argomentazione sembra presupporre che l'Eucarestia sia un banchetto sacrificale; ma un banchetto sacrificale non è possibile senza un sacrificio che lo preceda. Cfr. D. 939 (DS. 1742).

§ 21. Il carattere sacrificale dell'Eucarestia secondo la Tradizione.

1. Testimoni prima del Concilio di Nicea.

A. Harnack e Fr. Wieland affermano che la Chiesa dei primi due secoli non avrebbe conosciuto che un sacrificio soggettivo e spirituale di lode, di adorazione e di ringraziamento; che Ireneo (secondo Harnack, Cipriano) sarebbe stato il primo a sostituire al sacrificio soggettivo un sacrificio oggettivo e reale, cioè il corpo e il sangue di Cristo. Invece dalle più antiche testimonianze emerge che la Chiesa ha sempre ravvisato nell'Eucarestia un sacrificio oggettivo.

La *Didachè* (c. 14) dà le disposizioni seguenti: « Nel giorno del Signore, riuniti, spezzate il pane e rendete le grazie, dopo che avrete confessato i vostri peccati, affinchè il vostro *sacrificio* (θυσία) sia puro. Chiunque è in discordia col suo prossimo non si unisca a voi prima che si sia riconciliato, affinchè non sia profanato il vostro sacrificio. Così infatti ha detto il Signore: In ogni luogo ed in ogni tempo mi sia offerto un sacrificio mondo; poichè io sono un gran re, dice il Signore, ed il mio nome è ammirevole tra le genti (Mal. 1, 11. 14) ». L'identificazione del sacrificio eucaristico con il sacrificio profetizzato da Malachia e l'allusione a Mt. 5, 23 (« Se nel presentare la tua offerta all'altare » ecc.) dimostrano che l'Eucarestia è intesa come sacrificio esteriore e oggettivo.

Secondo CLEMENTE DI ROMA (circa il 96) il compito dei vescovi consiste nell'offrire i doni del sacrificio. 1 Cor. 44, 4: « Non sarebbe per noi piccola colpa il rimuovere dall'episcopato uomini degni che hanno offerto i doni in modo irreprensibile e santo ». L'espressione « offrire i doni » (προσφέρειν τὰ δῶρα) allude ad un'oblazione oggettiva.

IGNAZIO DI ANTIOCHIA († c. il 107) allude al carattere sacrificale dell'Eucarestia in quanto in uno stesso contesto parla di Eucarestia e di altare; ora l'altare è il luogo del sacrificio (θυσιαστήριον). *Filad.* 4: « Procurate dunque di partecipare ad una sola Eucarestia; poichè una è la carne del Signore nostro Gesù Cristo, uno è il calice che ci unisce nel sangue di lui, uno è l'altare come uno è il vescovo circondato dal collegio dei presbiteri e dai diaconi ». Cfr. *Ef.* 5, 2.

GIUSTINO MARTIRE († c. il 165) ravvisa una figura dell'Eucarestia nell'offerta della farina di frumento da parte dei guariti dalla lebbra. Il sacrificio mondo predetto da Malachia, che sarà offerto in tutti i luoghi, è, secondo lui, « il pane e il calice dell'Eucarestia » (*Dial.* 41). Ora, secondo *Apol.* 1, 66, il pane dell'Eucarestia è la carne di Cristo e il calice il suo sangue. Secondo *Dial.* 117 sembra che Giustino faccia consistere il sacrificio nelle preghiere e nei ringraziamenti fatti nella celebrazione dell'Eucarestia: « Che le preghiere e le azioni di grazie fatte da uomini degni siano i soli sacrifici perfetti e graditi a Dio, lo affermo anch'io; infatti solo questo i cristiani hanno avuto ordine di fare ». Questo passo è diretto contro il sacrificio materiale dei Giudei e non esclude affatto che, in conformità del c. 41, il corpo e il sangue di Cristo, uniti alle preghiere e ai ringraziamenti coi quali vengono offerti, siano i doni sacrificali dei cristiani.

IRENEO DI LIONE († c. il 202) insegna che il corpo e il sangue di Cristo sono « il nuovo sacrificio del Nuovo Testamento. La Chiesa l'ha ricevuto dagli Apostoli e l'offre a Dio in tutto il mondo ». Esso è il compimento della profezia di Malachia (*Adv. haer.* IV, 17, 5; cfr. IV, 18, 2 e 4).

TERTULLIANO († dopo il 220) designa il prender parte alla celebrazione eucaristica « stare presso l'altare di Dio » e la comunione « partecipazione al sacrificio » (participatio sacrificii; *De orat.* 19).

CIPRIANO († 258) insegna che Cristo sacerdote secondo l'ordine di Melchisedec « offerse a Dio Padre un sacrificio, proprio come l'aveva offerto Melchisedec, cioè pane e vino, vale a dire il suo corpo ed il suo sangue » (*Ep.* 63, 4). « Il sacerdote tiene veramente le veci di Cristo quando ne riproduce l'azione; se offre nella maniera in cui Cristo stesso ha offerto, egli allora offre nella Chiesa a Dio Padre un sacrificio vero e perfetto, *sacrificium verum et plenum* » (*Ep.* 63, 14).

2. Testimoni posteriori al Concilio di Nicea.

I più eminenti sono Cirillo di Gerusalemme, Giovanni Crisostomo, Ambrogio e Agostino.

CIRILLO DI GERUSALEMME († 386) nella V catechèsi mistagogica descrive la liturgia eucaristica come si celebrava a Gerusalemme ai suoi tempi. Egli chiama la Messa « sacrificio spirituale,

culto incruento, ostia di espiazione » (n. 8) e dice che in essa « noi offriamo Cristo immolatosi per i nostri peccati » (n. 10).

GIOVANNI CRISOSTOMO († 407) fonda la sublime dignità del sacerdozio cattolico particolarmente sulla eminenza del sacrificio eucaristico, la cui vittima è Cristo stesso (*De sacerd.* III, 4). Egli scrive: « Abbiate rispetto, abbiate timore di questa mensa, cui noi tutti partecipiamo, del Cristo, che per noi è stato sacrificato, della vittima che giace sulla mensa » (*In Rom.*, hom. 8, 8).

AMBROGIO († 397) insegna che nel sacrificio della Messa Cristo è nello stesso tempo vittima e sacerdote del sacrificio: « Benchè ora non si veda Cristo offrire, tuttavia egli vien offerto sulla terra quando si offre il corpo di lui; anzi si vede che è egli stesso che offre per mezzo di noi (sacerdoti) perchè è la sua parola che santifica il sacrificio offerto » (*In Ps.* 38, 25).

AGOSTINO († 430) attesta che « il sacrificio quotidiano della Chiesa » è il sacramento, cioè la misteriosa rappresentazione dell'unico sacrificio di Cristo sulla croce, in cui Cristo stesso fu a un tempo vittima e sacerdote (*De civ. Dei* X, 20; cfr. *Ep.* 98, 9). Il sacrificio dei cristiani è quello universale profetizzato da Malachia (*Tract. adv. Iud.* 9, 13).

Come i Padri così anche le *liturgie antiche* attestano il carattere sacrificale dell'Eucarestia. Cfr. l'anàfora di Serapione di Thmuis e le preghiere dopo la consacrazione del canone romano della Messa.

La *Scolastica* rimase sostanzialmente al punto di vista patristico. Cfr. *S. th.* III, 83, 1. Le numerose spiegazioni medioevali della Messa concernono più l'aspetto liturgico che quello dogmatico del sacrificio. L'indagine più approfondita tanto positiva che speculativa della Messa era riservata alla teologia dell'epoca moderna.

CAPITOLO SECONDO

L'essenza del sacrificio della Messa.

§ 22. Rapporto del sacrificio della Messa con quello della croce.

1. Carattere relativo del sacrificio della Messa.

Il sacrificio della Messa rappresenta sacramentalmente il sacrificio di Cristo sulla croce, ne perpetua la memoria e ne applica la virtù salutare. *Sent. certa.*

Mentre il sacrificio della croce è assoluto, in quanto non è nè la figura di un sacrificio futuro nè la rinnovazione di uno passato, quello della Messa è relativo, in quanto dice rapporto essenziale col sacrificio della croce. Il Concilio di Trento insegna che Cristo ha lasciato alla sua Chiesa un sacrificio visibile « per rappresentare sacramentalmente il cruento sacrificio della croce e perpetuarne la memoria sino alla fine del mondo (1 Cor. 11, 24) e per l'applicazione della sua virtù ai peccati che si commettono quotidianamente » (D. 938 [DS. 1740]).

Secondo questa dichiarazione il rapporto tra sacrificio della Messa con quello della croce vien precisato come rappresentazione sacramentale, memoria e applicazione. Il sacrificio della Messa è la *rappresentazione* sacramentale di quello della croce, in quanto il corpo ed il sangue di Cristo sono resi presenti sotto specie separate che simboleggiano la reale separazione del corpo e del sangue di Cristo sulla croce. La Messa è inoltre la commemorazione o *memoria* del sacrificio della croce che durerà fino alla fine dei tempi: lo ricorda specialmente l'anàmnesi seguente alla consacrazione. Non è tuttavia una pura e semplice commemorazione (D. 950

[DS. 1753]), ma un vero e proprio sacrificio. Infine il sacrificio della Messa è l'*applicazione* dei frutti del sacrificio della croce agli uomini bisognosi di salvezza. Il Catechismo romano definisce il rapporto tra sacrificio della Messa e sacrificio della croce come rinnovazione (instauratio; II, 68. 74).

Proprio perchè relativo il sacrificio della Messa non pregiudica quello della croce, da cui attinge la sua forza e di cui applica i frutti ai singoli uomini. Cfr. D. 951 [DS. 1754]).

Nella Scrittura il rapporto tra il sacrificio della Messa e quello della croce è indicato nelle parole dell'istituzione del sacramento (offerta del corpo, versamento del sangue) e nel comando di Cristo: « Fate questo in memoria di me » e sopratutto nella spiegazione che vi aggiunge Paolo: « Ogni volta che mangiate di questo pane e bevete questo calice, voi annunciate la morte del Signore fino a che egli venga » (1 Cor. 11, 26).

Quanto ai Padri già S. GIUSTINO menziona che nell'Eucarestia « è celebrata la memoria della Passione » (*Dial.* 117, 3). Secondo AGOSTINO il sacrificio quotidiano della Chiesa è la riproduzione mistica del sacrificio della croce (*De civ. Dei* 10, 20). Cfr. CIPRIANO, *Ep.* 63, 9 e 17.

2. Identità essenziale del sacrificio della Messa con quello della croce.

Nel sacrificio della Messa e in quello della croce la vittima e il sacerdote (primario) sono identici; diverso è soltanto il modo di fare l'offerta. ***Sent. certa.***

Il Concilio di Trento ha dichiarato che « una e identica è la vittima, lo stesso è ora l'oblatore per mano dei sacerdoti, che allora offrì se stesso sulla croce, rimanendo diverso solo il modo col quale l'oblazione si compie »: una eademque est hostia, idem nunc offerens

sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa (D. 940 [DS. 1743]). Cfr. l'Enciclica *Mediator Dei* (1947) di Pio XII.

La *vittima* è costituita dal corpo e dal sangue di Cristo ossia (per concomitantiam) da tutto l'Uomo-Dio Gesù Cristo. Le specie sacramentali danno a tale vittima una presenza sensibile, ma non vi appartengono di per se stesse. Il *sacerdote* primario è Gesù Cristo, che si serve del sacerdote umano come suo ministro e rappresentante e compie per mezzo suo la consacrazione. Secondo i tomisti Cristo in ogni santa Messa esercita anche un'attività attuale immediata, che però non va concepita come una somma di molti atti successivi di offerta, ma come un solo atto senza interruzione del Cristo glorificato.

Mentre la vittima ed il sacerdote primario sono numericamente identici, l'azione sacrificale esterna è numericamente e specificatamente diversa. Sulla croce la vittima è stata offerta in modo cruento mediante una reale separazione del corpo e del sangue (immolatio realis), nella Messa invece viene offerta in modo incruento mediante una separazione mistica (immolatio mystica) cioè sacramentale.

§ 23. L'essenza fisica del sacrificio della Messa.

La questione è la seguente: quale delle parti della Messa costituisce l'azione sacrificale vera e propria?

1. Determinazione negativa.

a) L'azione sacrificale non può essere l'*offertorio*, perchè nella Messa la vera vittima non è il pane e il vino, ma il corpo ed il sangue di Cristo (D. 949 [DS. 1752]): ut... offerrent corpus et sanguinem suum). L'offerta del pane e del vino è solo la preparazione del sacrificio.

b) Nè può essere la *comunione* del sacerdote. Il banchetto sacrificale non appartiene all'essenza del sacrificio, poichè vi

sono anche veri sacrifici senza di esso, per es. quello di Cristo sulla croce. Il cibarsi delle vivande sacrificali presuppone il compimento del sacrificio. La comunione inoltre non viene compiuta in nome di Cristo, offerente principale; non ha come scopo primario la gloria di Dio, ma l'utilità personale di chi la riceve; e non rappresenta bene il sacrificio di Cristo. Infine va ricordato che il Concilio di Trento respinse l'opinione secondo cui sacrificare equivarrebbe a cibarsi del corpo del Signore (D. 948 [DS. 1751]).

c) L'azione sacrificale non consiste neppure nella *comunione* del sacerdote unita alla *consacrazione*, come affermarono parecchi sostenitori della cosiddetta teoria della distruzione (per es. Bellarmino, G. de Lugo), per i quali è propria dell'essenza del sacrificio la distruzione della vittima. Prescindendo dal fatto che tale presupposto è molto incerto, è chiaro che nella comunione non vi è nessuna distruzione della vittima vera e propria, ma soltanto delle specie. Del resto valgono contro questa opinione le ragioni addotte al capoverso *b*).

La comunione del sacerdote non è parte costitutiva, ma *integrante* del sacrificio della Messa, poichè in esso la vittima è resa presente sotto la specie di cibo e di bevanda e quindi come destinata al banchetto sacrificale. Cfr. *S. th.* III, 82, 4. La comunione dei fedeli non è richiesta nè per la validità nè per la liceità del sacrificio della Messa, ma è da raccomandarsi vivamente. D. 955 (DS. 1758). Cfr. D. 944, 1528 (DS. 1747, 2628), e l'enciclica *Mediator Dei* (*AAS* 39, 1947, p. 563).

d) L'azione costitutiva del sacrificio non consiste neppure nella preghiera di oblazione (J. Eck) che segue la consacrazione (« Unde et memores etc. ») poichè il sacerdote non la fa in nome di Cristo e della comunità dei fedeli. Non è stata istituita da Cristo e può essere tralasciata in casi straordinari.

e) Nè, infine, la *frazione* dell'ostia (M. Cano) e la *mescolanza* delle specie sono l'azione costitutiva del sacrificio poichè ambedue i riti sono compiuti non immediatamente sulla vittima, ma sulle specie e possono in casi straordinari essere tralasciati. La mescolanza delle specie è inoltre di origine ecclesiastica.

2. Determinazione positiva.

L'azione costitutiva del sacrificio consiste soltanto nella consacrazione. *Sent. communis.*

La consacrazione è stata istituita da Cristo, vien compiuta in suo nome dal sacerdote sulla vera vittima ed è una rappresentazione del sacrificio della croce. Perchè esista il sacrificio è richiesta la doppia consacrazione, che è stata compiuta da Cristo nell'ultima cena. Anche a prescindere dall'esempio di Cristo, la doppia consacrazione è necessaria, per rappresentare in modo sacramentale la reale separazione del corpo e del sangue di Cristo avvenuta nel sacrificio della croce.

Secondo GREGORIO DI NAZIANZO il sacerdote, pronunciando le parole della consacrazione, separa « con taglio incruento il corpo ed il sangue del Signore, servendosi della voce come di una spada » (*Ep.* 171). I teologi riallacciandosi ai Padri parlano di mistica immolazione (immolatio incruenta, mactatio mistica) dell'agnello divino. Anche S. TOMMASO pone l'essenza del sacrificio eucaristico nella consacrazione. *S. th.* III, 82, 10.

§ 24. L'essenza metafisica del sacrificio della Messa.

La questione è la seguente: che cos'è che fa che la consacrazione, o meglio la doppia consacrazione, sia sacrificio? Oppure, in che modo nella consacrazione si verifica la ragione formale di sacrificio?

1. Soluzione probabile.

Nell'atto dell'oblazione che costituisce l'essenza dell'azione sacrificale, bisogna distinguere un aspetto esteriore, cultuale e un aspetto interiore, spirituale. L'obla-

zione esteriore consiste nella separazione sacramentale, mistica del corpo e del sangue di Cristo che si compie (ex vi verborum) mediante la doppia consacrazione e che è un'oggettiva rappresentazione della separazione storico-reale compiuta sulla croce. A quest'atto di oblazione esteriore compiuto da Cristo (sacerdote principale) mediante il sacerdote umano, corrisponde un atto interiore, col quale Cristo in spirito di obbedienza e d'amore offre se stesso come vittima al Padre celeste, come nella volontaria offerta del suo corpo e sangue sulla croce. L'oblazione esteriore e interiore stanno tra loro come materia e forma.

2. Teorie sul sacrificio della Messa.

a) Teorie della distruzione.

Le teorie della distruzione o dell'immutazione, sorte per reazione contro la negazione protestante del carattere sacrificale della Messa, partono dal presupposto che l'essenza del sacrificio consista nella *distruzione* o nell'*immutazione* reale della vittima e quindi indagano in qual modo nel sacrificio della Messa si realizzi tale distruzione o immutazione.

Secondo F. SUAREZ questa si realizza nella distruzione delle sostanze del pane e del vino operata dalla transustanziazione, e nella produzione del corpo e del sangue di Cristo; secondo G. DE LUGO e G. B. FRANZELIN si realizza nella riduzione del corpo e del sangue di Cristo nello stato di cibo e di bevanda, sicchè si vengono a trovare in un certo stato esteriore di morte; secondo il CIENFUEGOS nella cessazione volontaria delle funzioni sensitive del corpo sacramentale di Cristo dalla consacrazione fino alla mescolanza delle specie sacramentali; secondo R. BELLARMINO, D. SCOTO ed altri nella comunione. M. G. SCHEEBEN, seguendo un'idea di Suarez, concepisce la immutazione come cambiamento in meglio (immutatio perfectiva) in quanto con la trasformazione del pane e del vino vien prodotto il corpo e il sangue di Cristo. — Prescindendo dal loro presupposto molto di-

scutibile e da altre difficoltà, tutti questi tentativi naufragano di fronte al fatto che una reale immutazione della vittima vera e propria, il corpo e il sangue di Cristo, viene esclusa dall'impassibilità del corpo glorificato del Signore.

Una particolare forma della teoria della distruzione è quella che ammette che il sacrificio consista nella mistica immolazione di Cristo compiuta mediante la doppia consacrazione, in quanto in forza delle parole (ex vi verborum) sotto la specie del pane è reso presente soltanto il corpo e sotto quella del vino soltanto il sangue di Cristo. Secondo G. VÁZQUEZ per il sacrificio relativo è sufficiente che venga rappresentata sensibilmente la immutazione reale compiutasi (immutatio repraesentativa). Secondo L. LESSIO le parole della consacrazione importano per se stesse una separazione reale del corpo e del sangue di Cristo, la quale però è soltanto virtuale (immutatio virtualis) dato che il corpo glorificato di Cristo non può essere soggetto a patimento. Secondo L. BILLOT è dell'essenza del sacrificio designare l'atto interiore di offerta; al che, conformemente al modo sacramentale di esistere di Cristo, è sufficiente la separazione sacramentale del corpo e del sangue, che lo rappresenta in una certa quale condizione esteriore di morte e di distruzione (immolatio sacramentalis o mystica).

La «teoria misterica» (O. Casel † 1948) afferma che la stessa e identica azione sacrificale di Cristo, che sulla croce fu compiuta in modo storico, viene resa presente sull'altare in modo misterioso, sopratemporale e metastorico. — Le prove della Scrittura e della Tradizione che si adducono per dimostrare la presenza reale-mistica dell'opera salvifica di Cristo nel sacrificio della Messa e nei sacramenti (Mysteriengegenwart) non sono cogenti. L'enciclica *Mediator Dei* rigetta siffatta teoria (D. 2297, 2 [DS. 3843]).

b) Teorie dell'oblazione.

Le teorie dell'oblazione partono dal presupposto che la distruzione della vittima, anche se di fatto si trova nella maggior parte dei sacrifici, non appartiene all'essenza del sacrificio: questo consiste essenzialmente nell'offerta (oblazione) della vittima a Dio. Perciò l'essenza del sacrificio della Messa consiste nell'offerta che Cristo compie personalmente (in

modo attuale o virtuale) sull'altare. La separazione mistica del corpo e del sangue mediante la doppia consacrazione è intesa soltanto come condizione dell'oblazione. Così molti teologi francesi, e recentemente M. Lepin, M. de la Taille, V. Thalhofer, G. Pell, M. ten Hompel.

V. THALHOFER ammette un vero sacrificio celeste di Cristo, nel quale Cristo glorificato si offre continuamente al Padre suo. Nella consacrazione è reso presente nel tempo e nello spazio terreni il Sommo Sacerdote celeste e con lui il suo sacrificio. Con le specie separate vien rappresentato in modo visibile l'atto di oblazione interiore identico a quello della croce. — Il presupposto di questa spiegazione, cioè l'esistenza di un vero sacrificio celeste di Cristo, è molto discutibile, dato che per avere un vero sacrificio non è sufficiente un atto di oblazione interiore, ma occorre anche un'azione esteriore.

M. DE LA TAILLE vede nell'oblazione l'atto essenziale del sacrificio, ma per il sacrificio espiatorio ritiene che si richieda anche l'immolazione (uccisione della vittima). Il sacrificio di Cristo consiste nell'offerta rituale, compiuta nell'ultima cena, della vittima che doveva essere uccisa poi sulla croce; il sacrificio della Messa nell'offerta rituale, compiuta dalla Chiesa, della vittima uccisa sulla croce. Nella Messa Cristo si offre soltanto virtualmente, in quanto la sua oblazione passata persevera passivamente. — Contro questa spiegazione c'è la difficoltà che, secondo la testimonianza della Scrittura, il sacrificio di Cristo in croce è un vero e proprio sacrificio in se stesso, e non soltanto in relazione con la cena, e che, secondo la dottrina della Chiesa, il sacrificio della Messa rinnova il sacrificio della croce e non l'offerta fatta nell'ultima cena.

c) *Sintesi.*

Le teorie dell'oblazione attribuiscono giustamente importanza decisiva all'atto interiore col quale Cristo si offre. Dato però che all'essenza del sacrificio cultuale appartiene pure l'atto esteriore, nel quale si manifesta sensibilmente l'oblazione interiore, il sacrificio di Cristo in croce richiede essenzialmente anche la reale separazione del suo corpo e sangue, da lui accettata in pienissima libertà, e il sacrificio della Messa la separazione sacramentale o mistica del corpo e del sangue di Cristo ottenuta mediante la doppia consacrazione. Tale separazione è non solo una condizione dell'oblazione, ma un

elemento essenziale del sacrificio. Pertanto godono della massima probabilità quelle teorie sulla Messa che uniscono insieme e l'immolazione *sacramentale, mistica* che si ha con la duplice consacrazione e l'*atto d'oblazione interiore* di Cristo (N. Gihr, L. Billot, Fr. Diekamp ed altri). Cfr. enciclica *Mediator Dei* (*AAS* 39, 1947, p. 548-549).

CAPITOLO TERZO

Effetti ed efficacia del sacrificio della Messa.

§ 25. Gli effetti del sacrificio della Messa.

Il sacrificio della Messa non è soltanto sacrificio di lode e di ringraziamento, ma anche di espiazione e di intercessione. *De fide.*

Il Concilio di Trento ha definito: « Se qualcuno dirà che il sacrificio della Messa è soltanto di lode e di ringraziamento... ma non propiziatorio... nè che si deve offrire per i vivi e i defunti, per i peccati, pene, soddisfazioni ed altre necessità, sia scomunicato »: Si quis dixerit, Missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis,... non autem propitiatorium... neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere, A.S. (D. 950 [DS. 1753]).

1. Sacrificio di lode e di ringraziamento.

Il sacrificio della Messa per il valore infinito della vittima e la dignità infinita del sacerdote principale, è l'atto supremo di adorazione e di ringraziamento (sacrificium latreuticum et eucharisticum), e come tale non può essere offerto che a Dio. Le Messe celebrate

in onore ed in memoria dei santi non significano che il sacrificio sia offerto ai santi, ma soltanto a Dio. La Chiesa ricorda i santi per ringraziare Dio della grazia e della gloria loro concessa e per invocare la loro intercessione (D. 941, 952 [DS. 1744, 1755]).

L'uso di celebrare l'Eucarestia in onore dei martiri nell'anniversario del loro martirio risale già al II secolo. Cfr. *Martirio di Policarpo* 18, 3; CIPRIANO, *Ep.* 39, 3.

Nella liturgia la lode di Dio ed il ringraziamento per i doni della creazione sono espressi sopratutto nella preghiera eucaristica (prefazio e canone). S. GIUSTINO scrive: « Egli (il vescovo) prende (le offerte) e loda e glorifica il Padre di tutti pel nome del Figlio e dello Spirito Santo; indi fa un lungo ringraziamento, per averci fatti meritevoli di questi doni » (*Apol.* I, 65).

2. Sacrificio d'espiazione e di impetrazione.

Quale sacrificio propiziatorio, la Messa produce la remissione dei peccati e delle pene relative; quale sacrificio impetratorio, ci ottiene doni soprannaturali e naturali. Il sacrificio di espiazione, come dichiarò esplicitamente il Concilio di Trento, può essere celebrato non solo per i vivi, ma anche per le anime del Purgatorio, giusta la tradizione apostolica (D. 940, 950 [DS. 1743, 1753]).

La prova biblica del carattere espiatorio della Messa poggia sopratutto su Mt. 26, 28: « Questo è il sangue mio, il sangue del patto, che è sparso per molti in remissione dei peccati ». Secondo Ebr. 5, 1 ogni sacerdote viene ordinato « per offrire oblazioni e sacrifici per i peccati ».

Gli *Atti di Giovanni* (2ª metà del II secolo) conoscono già la « frazione del pane », cioè la celebrazione dell'Eucarestia, presso la tomba di un defunto al terzo giorno dopo la morte

(n. 72). TERTULLIANO ci attesta l'uso di offrire per i morti, nell'anniversario della loro dipartita, il sacrificio eucaristico. *De cor. mil.* 3: « Noi offriamo il sacrificio per i defunti nell'anniversario della loro morte » (cfr. *De monog.* 10; *De exhort. cast.* 11). CIRILLO DI GERUSALEMME chiama il sacrificio della Messa « sacrificio dell'espiazione » (θυσία ἱλασμοῦ) e dice: « Noi offriamo Cristo immolatosi per i nostri peccati, interessando la clemenza di Dio a voler perdonare propizia, tanto a loro defunti, quanto a noi » (*Cat. myst.* 5, 10). Egli attesta pure che durante il santo sacrificio si supplica Dio « per la pace comune delle Chiese, per il giusto ordinamento del mondo, per gli imperatori, per i soldati, per gli amici, per gli ammalati, per i tribolati ed infine per tutti coloro che hanno bisogno della preghiera e del divin sacrificio » (*ivi* 5, 8). Cfr. AGOSTINO, *De cura pro mortuis ger.* I, 3; 18, 22; *Enchir.* 110; *Conf.* IX, 11-12.

§ 26. L'efficacia del sacrificio della Messa.

1. Efficacia del sacrificio della Messa in generale.

La Messa è il sacrificio di *Cristo*, il sacrificio della *Chiesa*, alla quale Cristo trasmise (D. 938 [DS. 1740]) l'Eucarestia come sacrificio e sacramento — per ciò strettamente parlando non c'è « Messa privata » (D. 944 [DS. 1747]) — ed il sacrificio del *sacerdote* e dei *fedeli* che offrono con lui.

a) Come sacrificio di *Cristo* la Messa opera « ex opere operato », cioè indipendentemente dalle disposizioni morali del sacerdote celebrante e dei fedeli. Il Concilio di Trento ha dichiarato: « Questa è l'oblazione monda (Mal. 1, 11) che non può essere macchiata da nessuna indegnità o malizia di coloro che la offrono » (D. 939 [DS. 1742]).

b) Come sacrificio della *Chiesa* la Messa agisce « quasi ex opere operato » poichè la Chiesa, santa e immacolata sposa di Cristo (Ef. 5, 25 ss.), piace sempre a Dio.

c) Come sacrificio del sacerdote *celebrante* e dei *fedeli* la Messa agisce come ogni opera buona « ex opere operantis » secondo il grado delle disposizioni morali personali. *S. th.* III, 82, 6.

2. Efficacia come sacrificio d'espiazione e di impetrazione in particolare.

Secondo il Concilio di Trento il sacrificio della Messa vien offerto in quanto propiziatorio « per i peccati, pene, soddisfazioni » (pro peccatis, poenis, satisfactionibus) e in quanto impetratorio « per altre necessità » (pro aliis necessitatibus).

a) La remissione dei *peccati* il sacrificio della Messa non la produce direttamente, come il battesimo e la penitenza, ma solo indirettamente dando la grazia del pentimento. Afferma il Concilio di Trento: « Placato da questa oblazione il Signore, concedendo il dono e la grazia della penitenza, rimette i debiti e i peccati anche se sono gravi » (D. 940 [DS. 1743]).

b) La remissione delle *pene* temporali dovute ai peccati già perdonati il sacrificio della Messa la produce non solo indirettamente dando la grazia del pentimento, ma anche direttamente in quanto la soddisfazione di Cristo viene offerta a Dio al posto delle nostre opere soddisfattorie o delle pene delle anime purganti. A queste l'effetto soddisfattorio del sacrificio della Messa viene applicato per modo di suffragio, mentre per i viventi la misura delle pene rimesse dipende dal grado della loro disposizione. Siccome le anime purganti si trovano in stato di grazia e quindi non frappongono impedimenti, i teologi comunemente insegnano che

senza dubbio vien loro condonata almeno una parte delle loro pene. Secondo la dottrina del Concilio di Trento le anime purganti « sono aiutate dai suffragi dei fedeli e soprattutto dal sacrificio dell'altare » (D. 938 [DS. 1740]).

c) Quanto alle *grazie implorate* il sacrificio della Messa le ottiene infallibilmente per quanto dipende dall'intercessione del sacerdote principale (Cristo). Dato però che non sempre si realizzano le condizioni richieste per l'esaudimento della preghiera, sia da parte di colui per il quale viene offerto il sacrificio, sia da parte della grazia richiesta, l'effetto del sacrificio impetratorio è in realtà incerto.

§ 27. Il valore ed i frutti del sacrificio della Messa.

1. Valore del sacrificio della Messa.

a) *Valore intrinseco* (secundum sufficientiam).

Il valore intrinseco del sacrificio della Messa, cioè la dignità e la virtù di tal sacrificio considerato in se stesso (in actu primo) è infinito, perchè Cristo medesimo ne è la vittima e il sacerdote.

b) *Valore estrinseco* (secundum efficaciam).

In quanto sacrificio di lode e di ringraziamento il sacrificio della Messa è pure infinito nel suo valore estrinseco, cioè nei suoi effetti (in actu secundo), dato che l'adorazione e il ringraziamento si riferiscono immediatamente a Dio, il quale, come essere infinito, può ricevere un effetto infinito.

In quanto sacrificio d'espiazione e di impetrazione la Messa possiede un valore estrinseco finito, dato che gli effetti dell'espiazione e della preghiera riguardano gli uomini, i quali, come creature, possono ricevere soltanto un effetto finito. Con ciò si spiega la prassi ecclesiastica di offrire più volte il sacrificio della Messa secondo la medesima intenzione.

Mentre il valore estrinseco di espiazione e di impetrazione della Messa intensivamente, cioè in base alla misura degli effetti che si verificano, è finito, *estensivamente*, cioè in base al numero dei possibili partecipanti, secondo l'opinione più probabile (tra altri Gaetano) è infinito (indefinito). Come tutti i teologi ammettono, il frutto del sacrificio che spetta a tutti i fedeli (fructus generalis) non diminuisce, se aumenta il loro numero. Parimenti il frutto che spetta al sacerdote celebrante ed ai fedeli che offrono con lui (fructus specialissimus) non si restringe se più sacerdoti celebrano assieme (ordinazione sacerdotale, consacrazione episcopale, concelebrazione ordinaria) e se un maggior numero di fedeli partecipa alla Messa. In modo analogo si deve certamente ammettere che il frutto di coloro, per i quali viene offerta la Messa (fructus specialis), non diminuisce se essa viene offerta per più persone. Poichè ogni partecipante riceve solo un frutto finito corrispondentemente alla sua disposizione, i benefici infiniti del sacrificio di Cristo non possono essere esauriti.

Al contrario, molti teologi insegnano che, in virtù di una disposizione divina, per ogni Messa è stabilito un frutto speciale limitato, di modo che, se viene suddiviso tra più, diminuisce la parte di ognuno. Si vuol dimostrare l'esistenza di una simile disposizione divina dalla prassi della Chiesa di offrire il sacrificio della Messa per singole persone e con singole intenzioni.

2. Frutti del sacrificio della Messa.

Per frutti si intendono quegli effetti che il sacrificio della Messa, in quanto sacrificio propiziatorio e impetratorio, produce oggettivamente (ex opere operato) per

gli uomini. Da Scoto in poi si distinguono tre sorta di frutti:

a) Il frutto *generale* che, indipendentemente dall'intenzione del celebrante, torna di vantaggio a tutta la Chiesa, ai fedeli vivi e defunti, proprio perchè ogni Messa è sacrificio per la Chiesa (D. 944 [DS. 1747]). Cfr. le preghiere dell'offertorio.

b) Il frutto *speciale*, che giova alle persone, vive o defunte, per le quali viene applicata la Messa. L'applicazione non deve essere intesa come disposizione autoritaria, bensì come preghiera rivolta a Dio per l'applicazione dei frutti del sacrificio.

Già TERTULLIANO (*De monog.* 10), CIPRIANO (*Ep.* 1, 2), AGOSTINO (*Conf.* IX, 12) attestano la celebrazione del sacrificio della Messa per persone determinate. Pio VI respinse la proposizione del sinodo di Pistoia (1786) che scorgeva nell'affermazione che il sacerdote può applicare i frutti della Messa a chi vuole, un'usurpazione dei diritti di Dio e chiamava falsa l'opinione che coloro i quali pagano un onorario ricevono un frutto speciale. D. 1530 [DS. 2630]; CIC 809. Cfr. le preghiere del Memento.

c) Il frutto specialissimo o *personale* proprio del sacerdote celebrante, quale ministro e rappresentante del sacerdote principale, Gesù Cristo, e dei fedeli che offrono con lui.

Dato che il sacrificio della Messa al pari dei sacramenti non agisce meccanicamente, il conseguimento dei suoi frutti richiede disposizioni interiori, e più queste sono intense maggiori frutti si ricevono (cfr. D. 799 [DS. 1529]).

IV. IL SACRAMENTO DELLA PENITENZA

§ 1. Il concetto della penitenza.

1. Sacramento della penitenza.

Il sacramento della penitenza (poenitentia, μετάνοια) è quello in cui mediante l'assoluzione del sacerdote vengono perdonati i peccati commessi dopo il battesimo a chi veramente pentito li confessi con sincerità e accetti di farne la penitenza impostagli dal confessore. Il termine penitenza viene anche usato per designare una parte speciale del sacramento: la soddisfazione.

2. Virtù della penitenza.

La virtù della penitenza, raccomandata insistentemente nel Vecchio e nel Nuovo Testamento (cfr. Ez. 18, 30 ss.; 33, 11; Ger. 18, 11; 25, 5-6; Gioe. 2, 12 s.; Eccli. 2, 22; 17, 21 ss.; Mt. 3, 2; 4, 17; Atti 2, 38) e che fu sempre indispensabile per la remissione dei peccati (D. 894 [DS. 1668]), è quella virtù morale per cui la volontà si distacca internamente dal peccato e ne dà soddisfazione a Dio. Consiste nel dolore dell'anima per i peccati commessi perchè sono offesa di Dio, unito al proposito di emendarsi: dolor de peccato commisso, in quantum est offensa Dei, cum emendationis proposito (*S. th.* III, 85, 3). Manifestazioni esteriori della virtù della penitenza sono la confessione dei peccati, il compimento di opere di penitenza di ogni genere, per es. la preghiera, il digiuno, l'elemosina, le mortificazioni, e la paziente sopportazione delle tribolazioni mandate da Dio.

La Chiesa ha respinto come eretica la dottrina di *Lutero*, per cui la penitenza consiste soltanto nella vita nuova (optima poenitentia nova vita; D. 747, 923 (DS. 1457, 1713]). La Scrittura esorta il peccatore a fare penitenza dei peccati commessi; e mentre esige lo spirito interiore di penitenza, ne

raccomanda pure le opere esterne. Cfr. Ez. 18, 21 ss.; Gioe. 2, 12 s.: « Convertitevi, dice il Signore, tornate a me con tutto il vostro cuore, nel digiuno, nelle lacrime, nei sospiri. Lacerate i vostri cuori e non le vostre vesti; tornate al Signore Dio vostro! ». La « nuova vita » è il fine della penitenza non la sua essenza. Cfr. AGOSTINO, *Sermo* 351, 5, 12.

Nell'economia di salvezza del Nuovo Testamento il *sacramento* e *la virtù* della penitenza sono intimamente connessi. Siccome il pentimento, la confessione e la soddisfazione, necessari al sacramento della penitenza, sono atti della virtù della penitenza, il sacramento non può esistere senza la virtù. D'altra parte, nella stessa economia di salvezza, gli atti della virtù della penitenza non possono da soli condurre alla giustificazione il battezzato che ha peccato gravemente, se non sono congiunti almeno con il desiderio del sacramento.

SEZIONE PRIMA

Il potere della Chiesa di rimettere i peccati.

CAPITOLO PRIMO

L'esistenza del potere di rimettere i peccati.

§ 2. Il dogma e le eresie.

1. Dogma.

La Chiesa ha ricevuto da Cristo il potere di rimettere i peccati commessi dopo il battesimo. *De fide.*

Il Concilio di Trento dichiarò contro i riformatori che Cristo diede agli Apostoli e ai loro legittimi successori la potestà di rimettere e ritenere i peccati, per riconciliare con Dio i fedeli caduti dopo il battesimo. Il potere di perdonare i peccati comprende non la semplice facoltà di predicare il Vangelo della remissione

dei peccati, come spiegavano i riformatori, ma quella di rimetterli realmente (D. 894, 913 [DS. 1670]).

2. Eresie.

Sètte antiche e medievali restrinsero il potere di rimettere i peccati e lo attribuirono anche ai laici. I *montanisti* (Tertulliano) escludevano dalla remissione i tre cosidetti peccati capitali, l'apostasia, l'adulterio e l'omicidio, e consideravano gli spirituali (pneumatici) come detentori del potere di perdonare. I *novaziani* negavano che si potessero riammettere nella Chiesa quelli che avevano apostatato, e, siccome a lor parere la Chiesa doveva comprendere soltanto i « puri », finivano con l'escludere dalla riconciliazione tutti coloro che avevano peccato mortalmente. Per lo stesso motivo anche i *donatisti* negarono a tutti i colpevoli di peccati mortali la possibilità della penitenza e della riconciliazione con la Chiesa. Le sètte spiritualistiche dei *valdesi* e dei *catari*, i seguaci di *Wicleff* e di *Huss* respinsero la gerarchia ecclesiastica attribuendo di conseguenza il potere dell'assoluzione a tutti i cristiani buoni e pii senza distinzione. Wicleff dichiarò anche che era inutile e superflua la confessione esterna dei peccati (D. 587 [DS. 1157]).

Il potere di rimettere i peccati fu poi completamente negato dai *riformatori*. Anche se da principio mantennero la penitenza od assoluzione come terzo sacramento accanto al battesimo ed all'Eucarestia (*Apol. Conf. Aug.*, art. 13), tuttavia il loro concetto di giustificazione portò di necessità alla negazione di un effettivo potere di rimettere i peccati. Se infatti la giustificazione non è una vera e propria cancellazione dei peccati, ma soltanto una non imputazione di essi, l'*assoluzione* non è vera liberazione dal peccato, ma una semplice dichiarazione (nuda declaratio) che i peccati, per la fede fiduciale, sono rimessi, cioè non imputati a pena.

Per i riformatori la penitenza non è sacramento a sè, diverso dal battesimo, ma in fondo si identifica con esso, in quanto non è che un *ritorno al battesimo* (regressus ad baptismum), cioè alla promessa della remissione dei peccati e alla fede del battesimo, dalle quali ci eravamo allontanati. Secondo la *Conf. Aug.*, art. 12 la penitenza consta di due elementi essenziali, la *contrizione* concepita come terrore della

coscienza davanti al peccato (terrores incussi conscientiae agnito peccato) e la *fede* nella remissione dei peccati per opera di Cristo. Non viene richiesta una confessione particolare, dato che chi assolve non esercita alcun potere giuridico sul penitente. La *soddisfazione* viene respinta come se fosse una derogazione alla soddisfazione di Cristo.

Il *modernismo* (A. Loisy) insegna che la Chiesa dalle origini non avrebbe conosciuto alcuna riconciliazione dei peccatori battezzati per mezzo della autorità ecclesiastica. Anche dopo che la penitenza fu riconosciuta come istituzione ecclesiastica, non sarebbe stata chiamata sacramento. Le parole di Gv. 20, 22-23 esprimerebbero, quanto al contenuto, la stessa cosa di Lc. 24, 47 (predicazione della penitenza per la remissione dei peccati) e di Mt. 28, 19 (ordine di battezzare) e perciò andrebbero riferite alla remissione dei peccati nel battesimo (D. 2046 [DS. 3446]).

§ 3. La testimonianza della Scrittura.

1. Promessa del potere delle chiavi e di legare e sciogliere.

a) Dopo la confessione di Pietro a Cesarea di Filippi Gesù gli disse: « A te darò le chiavi del regno dei cieli » (Mt. 16, 19a). Le *chiavi del regno dei cieli* significano la più alta autorità sul regno di Dio in terra. Il titolare di questo potere delle chiavi ha la potestà di accogliere o di escludere dal regno di Dio chiunque. E poichè il peccato grave costituisce il motivo dell'esclusione, nel potere delle chiavi dev'essere compreso anche il potere di riammettere, mediante il perdono dei peccati, il peccatore escluso che si converte. Cfr. Is. 22, 22; Ap. 1, 18; 3, 7.

b) Subito dopo la promessa del potere delle chiavi Gesù disse a Pietro: « E ciò che legherai sulla terra resterà legato nei cieli, e ciò che scioglierai sulla terra

resterà sciolto nei cieli» (Mt. 16, 19b). *Legare* e *sciogliere* è espressione rabbinica che sta per spiegazione autentica della legge e significa pertanto il giudizio dato sulla liceità o illiceità di una azione. Inoltre significa bandire dalla comunità e riammettere in essa. Poichè il motivo del bando era il peccato, nel potere di sciogliere e di legare è incluso quello di rimettere i peccati.

In Mt. 18, 18, il potere di legare e di sciogliere viene promesso con le medesime parole a tutti gli Apostoli. Dato che la promessa è unita ad una istruzione sul modo di ricondurre il peccatore sulla retta via, è evidente che riguarda direttamente la persona di lui.

2. Conferimento del potere di rimettere i peccati (Gv. 20, 21-23).

La sera del giorno della resurrezione, Gesù apparve agli Apostoli nella sala chiusa, li salutò augurando loro la pace, mostrò loro le sue mani ed il costato e disse loro: «Pace a voi! Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi! Ciò detto, alitò sopra di essi e disse loro: Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati, saranno rimessi; a chi li riterrete saranno ritenuti». Con queste parole Gesù trasmise agli Apostoli la missione che egli stesso aveva ricevuto dal Padre ed aveva compiuto sulla terra. Essa consisteva nel «cercare e nel salvare ciò ch'era perduto» (Lc. 19, 10). Come egli stesso aveva rimesso i peccati (Mt. 9, 2 ss.; Mc. 2, 5 ss.; Lc. 5, 20 ss.: guarigione del paralitico; Lc. 7, 47-48: la peccatrice pubblica), così ora comunicava anche agli Apostoli il potere di rimetterli. Il potere trasmesso è duplice: di rimettere o di ritenere i peccati, e fa sì che anche davanti a Dio siano rimessi o ritenuti.

L'espressione « remittere peccata » (ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας) significa, secondo il suo senso ovvio e i numerosi paralleli biblici (cfr. Ps. 50, 3; 1 Par. 21, 8; Sal. 102, 12; 50, 4; 31, 1; 1 Gv. 1, 9; Atti 3, 19), non una semplice copertura della colpa o un semplice condono della pena, ma una reale cancellazione del peccato. Riferirla quindi alla predicazione della remissione dei peccati (Lc. 24, 47) o alla remissione dei peccati nel battesimo o al governo esterno della Chiesa non è conforme al testo. Contro le torsioni protestanti il Concilio di Trento ha autenticamente interpretato il passo nel senso della vera e propria remissione dei peccati nel sacramento della penitenza (D. 913 [DS. 1703]; cfr. D. 2047 [DS. 3447]).

Il potere di rimettere i peccati non fu conferito agli Apostoli come carisma personale, ma alla Chiesa come *istituzione permanente*. Essi dovevano trasmetterlo, del pari che quelli di battezzare, di predicare, di celebrare l'Eucarestia, anche ai loro successori, poichè il motivo di tale conferimento, la realtà del peccato, richiede che siffatto potere continui in tutti i tempi. D. 894 (DS. 1670): apostolis et eorum legitimis successoribus. Cfr. D. 379 (DS. 732).

§ 4. La testimonianza della Tradizione.

1. Testimonianze dei primi due secoli.

Gli scritti estrabiblici cristiani più antichi ci offrono soltanto indicazioni generali sulla necessità della penitenza, della confessione e della remissione dei peccati, senza precisare maggiormente se quest'ultima sia concessa dalla Chiesa esercitando il suo potere di assoluzione.

La *Didachè* esorta alla penitenza ed alla confessione dei peccati prima di celebrare l'Eucarestia. 14, 1: « Nel giorno del Signore, riuniti, spezzate il pane e rendete le grazie, dopo che avrete confessato i vostri peccati, affinchè il vostro sacrificio sia puro ». Cfr. 10, 6. La confessione dei peccati deve essere fatta anche pubblicamente « nella assemblea della comunità » (4, 14). Secondo ogni probabilità si tratta di una

confessione generale, consueta anche nel culto giudaico, simile al nostro « confiteor ».

CLEMENTE DI ROMA († circa il 96) esorta i rivoltosi di Corinto « a sottomettersi ai presbiteri e a ricevere in penitenza il castigo, piegando le ginocchia del cuore » (*Cor.* 57, 1). Siccome la penitenza viene imposta dai presbiteri, pare si alluda ad una penitenza ecclesiastica.

IGNAZIO DI ANTIOCHIA († c. il 107) annuncia a coloro che fanno penitenza la remissione dei peccati da parte del Signore: « Il Signore perdona tutti coloro che si pentono, purchè il loro pentimento li riconduca all'unità di Dio e alla comunione col vescovo » (*Filad.* 8, 1; cfr. 3, 2). La remissione dei peccati da parte del Signore presuppone la penitenza e la riconciliazione con la Chiesa.

POLICARPO († 156) esorta i presbiteri ad essere « compassionevoli e misericordiosi verso tutti, non severi nel giudizio, ricordando che tutti siamo debitori per i nostri peccati » (*Fil.* 6, 1).

Il *Pastore* di ERMA, un'apocalissi apocrifa composta in Roma verso la metà del II secolo, parla di alcuni dottori che affermano non esservi altra penitenza che il battesimo. Erma approva questo punto di vista come ideale cristiano, ma rileva che per i cristiani caduti in peccato c'è una penitenza anche dopo il battesimo. Questa penitenza è universale — non ne sono esclusi neanche i colpevoli di fornicazione (Prec. IV, 1) — ma vale per una volta sola: « Se qualcuno dopo quella grande e sublime chiamata (= il battesimo), tentato dal diavolo, pecca, ha a disposizione una sola penitenza (μίαν μετάνοιαν ἔχει): ma se torna a peccare non gli giova affatto pentirsene, e riconseguirà difficilmente la vita », cioè la Chiesa non lo ammette una seconda volta alla riconciliazione, e difficilmente otterrà la salvezza (Prec. IV, 3, 6).

Anche GIUSTINO (*Dial.* 141), DIONIGI DI CORINTO (EUSEBIO, *Hist. eccl.* IV, 23, 6) ed IRENEO insegnano

che tutti i cristiani caduti in peccato hanno aperta la via alla penitenza. Ireneo cita parecchi casi di fornicarii e di apostati i quali, dopo una confessione pubblica delle proprie colpe e dopo il compimento della rispettiva penitenza, furono nuovamente accolti nella comunità della Chiesa (*Adv. haer.* I, 6, 3; I, 13, 5 e 7; IV, 40, 1).

2. Testimonianze del III e del IV secolo.

EUSEBIO (*Hist. eccl.* V, 28, 8-12) ci racconta di *Natale*, confessore romano, passato ai monarchiani dinamisti e divenuto loro vescovo, il quale commosse con dure opere di penitenza «la Chiesa misericordiosa perchè appartenente a Cristo, il misericordioso», e fu riammesso dal Papa Zefirino (199-217) nella comunità.

TERTULLIANO, nel *De poenitentia*, scritto quando ancora era cattolico, parla di una duplice penitenza, una come preparazione al battesimo (c. 1-6) e l'altra dopo il battesimo (c. 7-12). Con il *Pastore* di ERMA egli insegna che la seconda è possibile una volta sola. I penitenti debbono sottoporsi all'exomologesi (c. 9), cioè alla confessione pubblica ed a severe opere di penitenza, compiute le quali vengono assolti pubblicamente (palam absolvi; c. 10) e riammessi (restitui, c. 8) nella Chiesa. Nessun peccato, neppure la fornicazione e l'apostasia, è escluso dalla penitenza.

Il secondo libro di TERTULLIANO sulla penitenza, il *De pudicitia*, scritto però dopo che egli era passato al montanismo, contiene una violenta polemica contro la pratica penitenziale della Chiesa. Il suo scopo principale è di provare che non si possono rimettere i peccati di adulterio e di fornicazione. All'inizio della polemica Tertulliano menziona l'*edictum peremptorium* di un *Pontifex maximus, quod est episcopus episcoporum*, che, secondo lui, rovina ogni disciplina e costume cristiano, nel quale editto si dice: Ego et moechiae

et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto (1, 6). Prima si credette quasi generalmente che autore dell'editto fosse stato o Papa Callisto (217-222) o il suo predecessore Zefirino (199-217), mentre oggi si propende ad attribuirlo a un vescovo africano, forse Agrippino di Cartagine. Tertulliano distingue tra peccati remissibili e irremissibili e quindi tra una penitenza che può conseguire il perdono e una che non può ottenerlo (c. 2). Tra i i peccati irremissibili egli enumera i cosidetti *peccati capitali*, qui riuniti per la prima volta: idolatria, adulterio e omicidio (c. 5). I cattolici, contro i quali era diretta la polemica, affermavano invece che ogni penitenza porta alla remissione (c. 3). Il vescovo di cui non si conosce il nome derivava il potere della Chiesa di rimettere i peccati da Mt. 16, 18 (c. 21).

Nello stesso tempo in Roma la tendenza più moderata di Papa *Callisto* veniva attaccata da IPPOLITO (*Philosophumena* IX, 12). La polemica ci mostra che colà tutti i peccatori, dopo la dovuta penitenza, erano nuovamente accolti nella Chiesa. Callisto dichiarava che « egli avrebbe rimesso i peccati a tutti ».

Per quanto riguarda la *Chiesa orientale* Clemente di Alessandria e Origene attestano che veniva riconosciuto alla Chiesa il potere di rimettere tutti i peccati. Secondo CLEMENTE « per colui che sinceramente e con tutto il cuore si converte a Dio sono aperte le porte, ed il Padre accoglie con intima gioia il Figlio che fa veramente penitenza » (*Quis dives salvetur* 39, 2; cfr. 42). ORIGENE, tra i molti mezzi per conseguire il perdono delle colpe, elenca in settimo luogo « la dura e penosa remissione dei peccati mediante la penitenza, quando il peccatore... non teme di confessare i suoi peccati al sacerdote e cercare così la medicina » (*In Lev.*, hom. 2, 4). Cfr. *C. Celsum* III, 51.

Quando durante la persecuzione di Decio (249-251)

numerosi cristiani apostatarono, si fece più viva la questione del come comportarsi con gli apostati (lapsi). S. CIPRIANO nel suo scritto *De lapsis* e nelle lettere attesta che la Chiesa si riservò il diritto di riammettere nella comunità gli apostati, purchè, come tutti gli altri peccatori, avessero fatta penitenza. Contro una tendenza lassista serpeggiante nel suo clero egli accentuò la necessità della penitenza come presupposto per la riammissione degli apostati (*De lapsis* 16), mentre contro il rigorismo di Novaziano difese il potere della Chiesa di perdonare tutti i peccati, compresi quelli di apostasia (*Ep.* 55, 27).

In seguito aumentano le testimonianze in favore del potere di rimettere i peccati. La dottrina della Chiesa fu difesa contro i novaziani da S. PACIANO († 390), vescovo di Barcellona, e da S. AMBROGIO in uno speciale scritto *De poenitentia*, e contro i donatisti da S. AGOSTINO. Cfr. anche GIOVANNI CRISOSTOMO, *De sacerd.* III, 5.

Le testimonianze addotte pongono in chiara luce la convinzione diffusa nell'antichità cristiana che la Chiesa di Cristo possedesse un potere illimitato, conferitole da Cristo, di rimettere i peccati.

CAPITOLO SECONDO

Le proprietà del potere di rimettere i peccati.

§ 5. Il potere di rimettere i peccati vero potere di assolvere.

Con la assoluzione della Chiesa i peccati vengono veramente ed immediatamente rimessi. *De fide.*

Secondo i riformatori l'assoluzione è semplice ministero di predicazione e di dichiarazione che i peccati

sono rimessi a chi li confessa, purchè creda di essere assolto: nudum ministerium pronunciandi et declarandi remissa esse peccata confitenti, modo credat se esse absolutum (D. 919 [DS. 1709]). Contro questa affermazione la Chiesa precisa che il potere di assolvere è un potere vero e reale mediante il quale i peccati commessi sono immediatamente rimessi davanti a Dio.

La prova emerge da Gv. 20, 23. Secondo le parole di Cristo l'atto di assolvere degli Apostoli o dei loro successori ha l'effetto di rimettere i peccati davanti a Dio. Tra l'atto di assolvere e la remissione dei peccati c'è rapporto di causalità.

L'interpretazione dei riformatori è esegeticamente insostenibile, perchè nella stessa frase prende il termine « remittere » in duplice senso: « A chi dichiarerete che i peccati sono rimessi, a questi sono rimessi ».

Nell'antichità cristiana vi furono bensì coloro che, come i montanisti e i novaziani, restringevano il potere di perdonare, ma sia essi che i cattolici non negarono mai il fatto che la Chiesa rimette veramente e immediatamente i peccati e non già solo la pena canonica della scomunica. L'autore dell'editto sulla penitenza tramandatoci da Tertulliano dichiara: « I peccati di impudicizia e di adulterio io li rimetto » (D. 43). S. CIPRIANO parla di una remissione fatta dai sacerdoti (remissio facta per sacerdotes; *De lapsis* 29).

S. GIOVANNI GRISOSTOMO respinse recisamente la teoria della dichiarazione, confrontando il sacerdozio del Vecchio e del Nuovo Testamento: « I sacerdoti degli Ebrei avevano il potere di mondare dalla lebbra del corpo, anzi niente affatto di mondare, ma soltanto di dichiarare mondi quelli che ne erano stati liberati... I nostri sacerdoti invece hanno ricevuto il potere non di liberare dalla lebbra del corpo, sebbene di togliere affatto, non solo di dichiarare che è stata tolta, l'impurità dell'anima » (*De sacerd.* III, 4).

§ 6. L'universalità del potere di rimettere i peccati.

Il potere di perdonare si estende a tutti i peccati senza eccezione. *De fide.*

I tentativi dei *montanisti* e dei *novaziani* di limitare il potere della Chiesa furono respinti tutti come eresie. Secondo la dottrina del Concilio di Trento la penitenza è istituita per riconciliare i fedeli con Dio « tutte le volte che dopo il battesimo cadono in peccato » (quoties post baptismum in peccata labuntur; D. 911 [DS. 1701]; cfr. 895, 430 [DS. 1671, 802]). Donde deriva che la penitenza può essere ripetuta a volontà e che *tutti* i peccati commessi dopo il battesimo possono essere rimessi, senza eccezione, dalla Chiesa.

Cristo ha promesso e conferito alla sua Chiesa il potere di rimettere i peccati senza limitazioni. Le espressioni *quodcumque solveris* (Mt. 16, 19), *quaecumque solveritis* (Mt. 18, 18), *quorum remiseritis peccata* (Gv. 20, 23), dimostrano che detto potere è concepito nel senso più vasto e universale possibile. Inoltre Cristo ha trasmesso alla Chiesa la sua missione, nella quale era compreso il potere illimitato di rimettere i peccati (Gv. 20, 21). Egli stesso ha esercitato questo potere rimettendo peccati molto gravi. Cfr. Gv. 7, 53 - 8, 11; Lc. 7, 36-50; Lc. 23, 43; Mt. 26, 75.

Nel periodo apostolico *Paolo* ha esercitato lo stesso potere riammettendo nella comunità di Corinto un peccatore, che aveva dato un grave scandalo, pare di incesto (2 Cor. 2, 10; cfr. 1 Cor. 5, 1 ss.).

I passi addotti dagli avversari Mt. 12, 31-32; Mc. 3, 28-29; Lc. 12, 10 (peccato contro lo Spirito Santo) ed Ebr. 6, 4-6, si riferiscono al peccato di *impenitenza*, che non può essere

perdonato per mancanza delle debite disposizioni. 1 Gv. 5, 16 non riguarda il potere di rimettere i peccati, ma l'esclusione dell'apostata dalle intenzioni delle preghiere della Chiesa.

Nell'*antichità* cristiana l'universalità del potere di rimettere i peccati viene attestata dal *Pastore* di ERMA, da Dionigi di Corinto, da Ireneo di Lione, Clemente di Alessandria, Origene, Tertulliano (nel *De poenitentia*), Cipriano, Paciano, Ambrogio ed Agostino. PACIANO, richiamandosi alla Scrittura scrive: « Tutto ciò che scioglierete, dice Gesù; dunque non esclude affatto nulla; tutto, egli dice, sia grande sia piccolo » (*Ep.* 3, 12). Similmente si esprime AMBROGIO: « Dio non fa nessuna distinzione; egli ha promesso la sua misericordia a tutti ed ha conferito la potestà del perdono ai suoi sacerdoti senza alcuna eccezione » (*De Poen.* I, 3, 10).

Benchè fosse ammesso il principio dell'universalità del potere di perdonare, tuttavia nei primi tempi del cristianesimo la *disciplina della penitenza* era assai severa. La penitenza pubblica era accordata soltanto una volta e l'assoluzione di peccati molto gravi era talvolta differita fino alla morte o, in alcuni casi, addirittura rifiutata. Per ovviare al rigorismo esagerato, il Concilio di Nicea (325) decretò nel can. 13 che « a riguardo dei morenti si deve continuare ad osservare l'antica regola della Chiesa, affinchè nessuno sia privato dell'ultimo e più necessario viatico » (D. 57 [DS. 129]). Cfr. D. 95, 111, 147 (DS. 212, 236, 310).

§ 7. La forma giudiziaria del perdono dei peccati.

L'esercizio del potere di perdonare i peccati è un atto giudiziario. *De fide.*

Contro la teoria dichiarativa dei protestanti il Concilio di Trento ha dichiarato che l'assoluzione del sacerdote è un atto giudiziario: Si quis dixerit absolutionem sacramentalem non esse actum iudicialem, A.S. (D. 919 [DS. 1709]). Cristo ha ordinato i sacerdoti, come dichiara lo stesso Concilio « come presidenti e giudici (tamquam praesides et iudices), ai quali si doves-

sero deferire tutti i peccati mortali commessi dai fedeli, affinchè col potere delle chiavi pronunciassero la sentenza di remissione o di retenzione» (D. 899 [DS. 1679]).

Tre sono le esigenze essenziali di un atto giudiziario: *a*) l'autorità giudiziale, *b*) la cognizione della causa e *c*) la sentenza.

a) Cristo ha conferito agli Apostoli ed ai loro legittimi successori il potere di rimettere i peccati. Coloro che sono investiti di questo potere lo esercitano in suo nome e con la sua autorità.

b) Questo potere è duplice: di rimettere e di ritenere. La sua applicazione non può essere arbitraria, ma deve conformarsi alla norma oggettiva della legge divina ed allo stato di coscienza del peccatore. Ne consegue che chi lo applica deve conoscere ed esaminare coscienziosamente lo stato oggettivo e soggettivo delle cose, avere cioè un'esatta cognizione della causa.

c) Dopo d'aver preso conoscenza ed esaminato la colpa e la disposizione del peccatore, il sacerdote, quale rappresentante di Dio, dà il suo giudizio, in forza del quale i peccati vengono rimessi o ritenuti. Anche il ritenere i peccati è una sentenza giudiziaria positiva (sententia retentionis; D. 899 [DS. 1679]). La stessa imposizione di opere di penitenza è un atto del potere giudiziario.

Che il potere di rimettere i peccati abbia un carattere giudiziario emerge molto chiaramente dalla disciplina penitenziale della Chiesa antica. Il peccatore, dopo la confessione e l'imposizione della penitenza, era formalmente escluso dalla comunione dei fedeli (scomunicato) e solennemente ricevuto, compiuta la penitenza prescritta. TERTULLIANO designa il giudizio emesso sul peccatore come «un gravissimo giudizio che prelude il giudizio futuro» (summum futuri iudicii praeiudicium; *Apol.* 39). Cfr. S. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Hom.* 5, 1 *in Is.* 6.

L'assoluzione in quanto remissione della colpa del peccato, considerata soltanto in se stessa, ha il carattere di un atto sovrano di grazia; ma in quanto sintesi degli atti precedenti, con cui si riceve l'accusa, si giudica la colpa del penitente e si impone la penitenza, atti che sono ordinati all'assoluzione, riveste pure un carattere giudiziario.

SEZIONE SECONDA

La remissione dei peccati come sacramento.

§ 8. La sacramentalità della remissione dei peccati.

1. Realtà del sacramento.

La remissione dei peccati che ha luogo nel giudizio della penitenza è un vero e proprio sacramento distinto dal battesimo. *De fide.*

Il Concilio di Trento dichiarò contro i riformatori: « Se qualcuno dirà che nella Chiesa cattolica la penitenza non è veramente e propriamente sacramento... sia scomunicato »: Si quis dixerit, in catholica Ecclesia poenitentiam non esse vere et proprie sacramentum, A. S. (D. 911 [DS. 1701]; cfr. D. 912 [DS. 1702]).

Nell'atto col quale la Chiesa rimette i peccati si riscontrano i tre elementi essenziali del sacramento: *a*) un segno esterno e sensibile della grazia, *b*) un effetto di grazia interno ed invisibile, *c*) l'istituzione ad opera di Cristo.

2. L'essenza fisica del sacramento.

Dal Concilio di Trento in poi è divenuta sentenza comune la dottrina dei *tomisti* secondo cui l'essenza fisica del sacramento della penitenza consiste, da una parte, negli atti del penitente (contrizione, confessione, soddisfazione) i quali ne costituiscono la quasi-materia (D. 699, 896, 914 [DS. 1323, 1673, 1704]), e, dall'altra, nell'assoluzione del sacerdote, che ne costituisce la

forma. Gli atti del penitente sono ordinati all'assoluzione come la materia alla forma e con essa formano il segno sacramentale che produce la grazia.

Gli *scotisti* invece insegnano che l'essenza fisica del sacramento della penitenza consiste solo nell'assoluzione sacerdotale e che gli atti del penitente non sono che condizioni necessarie per riceverlo degnamente.

a) In favore della opinione *tomista* militano gli argomenti seguenti:

1) Secondo la dottrina del *Concilio di Trento* (D. 896 [DS. 1673]) la virtù del sacramento della penitenza sta principalmente (praecipue), e di conseguenza non esclusivamente, nell'assoluzione. Ora, dato che la virtù di un sacramento non può consistere se non in quello che fa parte della sua essenza, si deve concludere che i tre atti del penitente designati come « quasi materia del sacramento » e come « parti della penitenza » costituiscono insieme con l'assoluzione, designata come forma, l'essenza del sacramento stesso.

2) L'*analogia con gli altri sacramenti* (escluso il matrimonio) lascia supporre che anche il segno sacramentale della penitenza sia composto di due parti costitutive realmente distinte. Gli atti del penitente sono giustamente considerati materia, dal momento che sono ordinati alla assoluzione e sono in certo qual modo informati da questa. Mancando una sostanza corporea, si parla di una quasi-materia (cfr. *Cat. rom.* II, 5, 13).

3) Poichè la remissione dei peccati si attua con una *procedura giudiziaria*, le parti essenziali di questa procedura devono pure trovarsi nel sacramento. Ora in una procedura giudiziaria non vi è soltanto il giudizio, ma anche la cognizione della causa. E questa si ha nella penitenza con la *confessione* da parte del peccatore. Siccome poi il giudizio della penitenza ha di mira la remissione dei peccati, la confessione delle colpe dev'essere unita con la *contrizione* e la volontà di *soddisfare*.

4) S. Tommaso considera gli atti della penitenza come la materia essenziale del sacramento della penitenza. Cfr. *S. th.* III, 84, 2.

b) Gli *scotisti* ammettono che il Concilio di Trento designa gli atti del penitente come quasi-materia, ma concepiscono questa come richiesti per costituire l'integrità del sacramento e non l'essenza, intendendo quindi l'espressione « parti della penitenza » nel senso di parti integranti. Per di più fan valere le seguenti ragioni: gli atti del penitente non sarebbero segni atti a significare la grazia sacramentale, e perciò neppure capaci di produrla; il sacerdote, quale ministro del sacramento, potrebbe porre tutto il segno sacramentale; la prassi di impartire l'assoluzione sotto condizione a chi è privo dei sensi presuppone che il segno sacramentale della grazia consista esclusivamente nell'azione del sacerdote.

CAPITOLO PRIMO

Il segno esterno del sacramento della penitenza.

Il segno esterno è costituito dalla materia e dalla forma. Dobbiamo pertanto studiare i tre atti del penitente, la contrizione (§§ 9-11), la confessione (§§ 12-13), la soddisfazione (§ 14), che sono la materia del sacramento della penitenza, e l'assoluzione del sacerdote (§ 15) che ne è la forma.

I. La contrizione

§ 9. La contrizione in generale.

1. Concetto e necessità.

Il Concilio di Trento definisce la contrizione (contritio, compunctio) come « il dolore dell'anima e la detestazione del peccato commesso col proposito di non più peccare per l'avvenire »: animi dolor ac detestatio de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero (D. 897 [DS. 1676]). L'atto di contrizione si com-

pone dunque di tre atti di volontà che convergono in uno solo: dolore, detestazione, proponimento. Non è necessario ed anche non sempre è possibile che il dolore, che è nella sua essenza un atto di volontà, si manifesti sensibilmente. Il proponimento di non peccare più è virtualmente incluso nella vera contrizione dei peccati commessi.

Come emerge anche dalla natura della giustificazione, la contrizione è la prima e più necessaria parte del sacramento della penitenza e fu in ogni tempo necessaria per la remissione dei peccati (D. 897 [DS. 1676]). Dopo l'istituzione del sacramento della penitenza essa deve comprendere in se stessa anche la volontà della confessione e della soddisfazione. Essendo una parte essenziale del segno sacramentale, quando si riceve il sacramento, la contrizione dev'essere espressamente eccitata (contritio formalis).

2. Proprietà.

La contrizione dev'essere interiore, soprannaturale, universale e somma.

a) *Interiore*, cioè nell'intelletto e nella volontà. Gioe. 2, 13: « Stracciate i vostri cuori, non i vostri vestiti! ». Come parte del segno sacramentale dev'essere però manifestata anche all'esterno (accusa).

b) *Soprannaturale*, cioè nata con l'aiuto della grazia per un motivo soprannaturale, ossia radicato nella fede. Una contrizione puramente naturale non ha valore alcuno per la salvezza (D. 813, 1207 [DS. 1553, 2157]).

c) *Universale*, cioè estesa a tutti i peccati gravi commessi. Nessun peccato grave può essere rimesso senza che lo siano insieme tutti gli altri.

d) *Somma* in quanto il peccatore deve detestare i peccati come il più grande male ed essere pronto a soffrire qualunque

cosa piuttosto che offendere nuovamente Dio con un peccato grave. Ma dev'essere somma solo nell'apprezzamento (appretiative) e non anche nella veemenza del dolore sentito (intensive).

3. Divisione.

La contrizione può essere *perfetta* o contrizione in senso stretto e *imperfetta* o attrizione.

S. Tommaso le distingue secondo il loro rapporto con la grazia santificante: la contrizione in senso stretto è il dolore dei giustificati (poenitentia formata sc. caritate); l'attrizione è il dolore dei non giustificati (poenitentia informis = caritate non formata). Cfr. *De verit.* 28, 8 ad 3.

Dal Concilio di Trento in poi si distinguono secondo il motivo: la contrizione perfetta nasce dal motivo del *perfetto amore di Dio*, quella imperfetta dal motivo dell'*amore imperfetto* o da altri motivi soprannaturali, che si riducono a quello, per es. la speranza nella ricompensa o il timore della pena eterna. Data la diversità dei motivi le due contrizioni sono diverse non solo di grado, ma anche di specie.

§ 10. La contrizione perfetta.

1. Natura della contrizione perfetta.

Il motivo della contrizione perfetta è il perfetto amore di Dio o carità, che consiste nell'amare Dio per se stesso sopra ogni cosa (amor benevolentiae vel amicitiae). Il suo oggetto formale è la bontà divina in se stessa (bonitas divina absoluta).

Preludio del perfetto amore di Dio è l'amore di riconoscenza (amor gratitudinis), poichè la vera riconoscenza non guarda tanto al beneficio quanto piuttosto all'animo da cui deriva. Tale amore ha per oggetto formale la bontà di Dio che si manifesta in innumerevoli

benefici, e particolarmente nel massimo di essi, la redenzione compiuta da Cristo in croce (bonitas divina relativa). Esso quindi si trasforma di per sè nella carità.

L'amore di concupiscenza (amor concupiscentiae vel spei) per cui si ama Dio per il proprio vantaggio, è prima di tutto amore di se stessi, e secondariamente, perciò imperfettamente, amore di Dio. Non costituisce motivo sufficiente di contrizione perfetta. L'amore perfetto non richiede tuttavia che si rinunci alla propria felicità in Dio, ma solo che si subordini il proprio interesse a quello di Dio. La Chiesa perciò ha respinto la dottrina di *Fénelon* († 1715), per cui la perfezione cristiana consisteva nello stato di puro amore di Dio con esclusione di ogni altro motivo (amour désinteressé; D. 1327 ss. [DS. 2351 ss.]). Per l'essenza dell'amore perfetto e della contrizione perfetta non sono richiesti nè un determinato grado di intensità, nè una lunga durata. Queste non sono che perfezioni accidentali.

2. Contrizione perfetta e giustificazione.

a) La contrizione perfetta giustifica il peccatore, prima ancora che riceva il sacramento della penitenza. *Sent. fidei proxima.*

Il Concilio di Trento dichiara « che per quanto tale contrizione possa essere qualche volta perfetta in forza della carità, e riconciliare l'uomo a Dio prima di ricevere attualmente questo sacramento »...: etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur... (D. 898 [DS. 1677]).

Il pensiero della Chiesa emerge pure dalla condanna di Baio secondo cui la carità potrebbe coesistere con il peccato grave (D. 1031, 1075) e la contrizione perfetta produrre la giustificazione estrasacramentale soltanto in caso di necessità o di martirio [D. 1071 [DS. 1971]).

b) **Tuttavia la contrizione perfetta produce la giustificazione estrasacramentale soltanto quando è congiunta col desiderio del sacramento.** *De fide.*

La testè citata dichiarazione del Concilio di Trento continua: « Tuttavia tale riconciliazione non si deve mai attribuire alla contrizione sola senza il desiderio del sacramento che è in quella incluso »: reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam (D. 898 [DS. 1677]). Col desiderio del sacramento si uniscono insieme i due fattori, soggettivo e oggettivo, della remissione dei peccati, ossia l'atto di contrizione e il potere delle chiavi. Tale desiderio è virtualmente contenuto nella contrizione perfetta.

Nel Vecchio Testamento la contrizione perfetta costituiva l'unico mezzo di remissione dei peccati per gli adulti. Cfr. Ez. 18, 21 ss.; 33, 11 ss.; Sal. 31, 5. Anche il Nuovo afferma che il perfetto amore di Dio rimette i peccati. Cfr. Gv. 14, 21 ss.; Lc. 7, 47 (« Le sono rimessi i molti suoi peccati, perchè ha amato molto »); 1 Gv. 4, 7.

I *Padri* assai spesso interpretano 1 Piet. 4, 8: « la carità copre una moltitudine di peccati », che nel contesto vuol dire il perdono reciproco, nel senso della remissione dei peccati da parte di Dio a motivo della carità o amore perfetto. Cfr. CLEMENTE DI ROMA, *Cor.* 49, 5; ORIGENE, *In Lev.*, hom. 2, 4; PIETRO CRISOLOGO, *Sermo* 94. Origene (*l. c.*) nomina tra i sette mezzi della remissione dei peccati al sesto posto « la pienezza della carità » (abundantia caritatis), richiamandosi a Lc. 7, 47 e a 1 Piet. 4, 8.

§ 11. La contrizione imperfetta.

1. Natura della contrizione imperfetta.

La contrizione imperfetta (attrizione) è vera contrizione, derivante però da motivi meno soprannaturali che non quella perfetta. Essa detesta il peccato come male per noi, in quanto ci macchia l'anima di colpa (malum culpae) e ci merita la punizione divina (malum poenae). Perciò il Concilio di Trento nomina quali precipui motivi dell'attrizione la « considerazione della turpitudine del peccato » (consideratio turpitudinis peccati) e il « timore dell'inferno e di (altre) pene » (metus gehennae et poenarum; D. 898 [DS. 1678]). Il timore della pena è bensì il motivo più frequente, ma non l'unico, della attrizione.

Il *timore*, motivo dell'attrizione, non è nè il timore filiale, cioè quello che coesiste con la carità e teme il peccato come un'offesa del sommo bene amato di perfetto amore, nè il timore propriamente servile (serviliter servilis) che teme solo la pena e non si allontana dalla volontà di peccare, ma il timore *semplicemente servile* (simpliciter servilis) che teme non solo la pena, ma nello stesso tempo Dio punitore, e per conseguenza allontana la volontà dal peccato. L'attrizione che prepara alla giustificazione deve escludere la volontà di peccare ed essere congiunta con la speranza del perdono (D. 898 [DS. 1678]).

La parola *attritio*, di uso corrente a partire dagli ultimi decenni del sec. XII (Simone di Tournai, prima del 1175), non ebbe nella Scolastica un significato preciso. Non pochi teologi la consideravano un dolore senza la volontà di confessarsi e di soddisfare o senza il proponimento di migliorare la propria vita, e quindi insufficiente per la remissione dei peccati.

2. Carattere morale e soprannaturale.

La contrizione derivante dal timore è un atto moralmente buono e soprannaturale. *De fide.*

Contro l'affermazione di Lutero che la contrizione proveniente dalla paura dell'inferno rende l'uomo ipocrita e maggiormente peccatore, il Concilio di Trento ha dichiarato che essa è « un dono di Dio e un impulso dello Spirito Santo, con il cui aiuto il penitente si prepara la via alla giustificazione » (D. 898 [DS. 1678]) e « un vero e proficuo dolore » (D. 915 [DS. 1705]). L'attrizione è dunque moralmente buona e soprannaturale. Cfr. D. 818, 1305, 1411-1412, 1525 (DS. 1558, 2315, 2461-2462).

La Scrittura in molti luoghi esorta a guardarsi dal peccato a motivo dei castighi divini. Mt. 10, 28: « Temete piuttosto Colui che può e anima e corpo mandarvi in perdizione alla geenna ». Cfr. Es. 20, 20; Sal. 118, 120; Mt. 5, 29-30; Gv. 5, 14.

Anche i *Padri* si servono spesso del motivo del timore delle pene. TERTULLIANO incita il peccatore a fare pubblica penitenza ricordandogli la pena dell'inferno a cui va incontro (*De poenit.* 12). S. AGOSTINO loda il timore dei castighi divini perchè prepara all'amore che fa vivere nella giustizia (*Enarr. in Ps.* 127, 7). S. GIOVANNI CRISOSTOMO dice: « Che c'è di peggio dell'inferno? Eppure nulla è più utile che temerlo, chè siffatto timore ci procura la corona del regno » (*De statuis* 15, 1).

Le gravi accuse mosse da A. W. Dieckhoff ed A. Harnack contro la dottrina della contrizione del tardo medioevo, la quale, secondo loro, si sarebbe contentata di una contrizione proveniente dalla semplice paura del castigo (« contrizione patibolare »), non corrispondono ai dati storici.

3. Contrizione imperfetta e sacramento della penitenza.

Per la remissione dei peccati nel sacramento della penitenza è sufficiente la contrizione imperfetta. *Sent. communis.*

Mentre i contrizionisti estremi (Pietro Lombardo, Alessandro di Hales, Bonaventura, Baio ed i giansenisti) per ricevere validamente il sacramento della penitenza richiedevano la contrizione perfetta, la maggior parte dei teologi post-tridentini ritiene che sia sufficiente l'attrizione. Il Concilio di Trento non fece in proposito alcuna definizione, ma ammise indirettamente la sufficienza dell'attrizione dichiarando che essa, « per quanto non basti di per sè a condurre il peccatore alla giustificazione senza il sacramento della penitenza, tuttavia lo dispone ad impetrare la grazia di Dio nel sacramento »: quamvis sine sacramento poenitentiae per se ad iustificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit (D. 898 [DS. 1678]). Dal contesto emerge che si parla della disposizione prossima e immediata che, in unione con il sacramento, è sufficiente al conseguimento della grazia santificante.

Se per il sacramento della penitenza fosse richiesta la contrizione perfetta, esso non sarebbe più un sacramento dei morti, dato che la giustificazione si conseguirebbe prima di riceverlo. Il potere di rimettere i peccati perderebbe il suo proprio scopo, dal momento che nel sacramento della penitenza non verrebbero mai rimessi peccati gravi (D. 913 [DS. 1703]). L'assoluzione avrebbe soltanto più valore dichiarativo, come in realtà insegnava Pietro Lombardo. La disposizione del Concilio di Trento che in pericolo di morte tutti i sacerdoti possono assolvere da ogni peccato e da ogni censura, perchè nessuno perisca per rifiuto di assoluzione (D. 903 [DS. 1688]),

sarebbe senza oggetto. Infine con l'istituzione del sacramento della penitenza verrebbe non facilitata, ma resa più difficile la via che conduce alla grazia giustificante.

4. Contrizionismo ed attrizionismo.

Secondo la dottrina del Concilio di Trento sulla giustificazione, alla contrizione imperfetta dev'essere unito l'*inizio dell'amor di Dio*, il cosidetto *amor initialis* (diligere incipiunt; D. 798 [DS. 1526]). Sull'intima natura di questo amore iniziale nel secolo XVII si accese una controversia tra i contrizionisti moderati e gli attrizionisti. Mentre i primi affermavano che l'amore iniziale dev'essere un atto formale di incipiente amore perfetto (initium caritatis), gli altri sostenevano che per conseguire la grazia santificante nel sacramento della penitenza non è richiesto, oltre la contrizione imperfetta, anche se derivante dal timore delle pene dell'inferno, alcun atto formale di amor di Dio, ed in ogni caso nessun atto di amore perfetto.

Nel 1667 Papa Alessandro VII proibì alle due parti ogni reciproca censura finchè la Santa Sede non fosse giunta ad una decisione definitiva, qualificando però sentenza più comune (sententia communior) la dottrina degli attrizionisti (D. 1146 [DS. 2070]). Secondo questa qualificazione si deve ammettere che non è necessario eccitare espressamente un particolare atto di amore di benevolenza o anche soltanto di amore di concupiscenza, dato che nella vera attrizione unita col sincero distacco del peccato e con la speranza del perdono è *virtualmente* contenuto l'amore iniziale.

L'esigere la carità incipiente, come fanno i contrizionisti, dato che il grado di intensità di una virtù non ne cambia la natura, coincide con l'esigere la carità in quanto tale e quindi coll'estremo contrizionismo.

II. La confessione dei peccati

§ 12. Istituzione divina e necessità della confessione.

1. Concetto e dogma.

La confessione è l'accusa dei proprii peccati fatta dal penitente a un sacerdote approvato, per riceverne il perdono in virtù del potere delle chiavi (*Cat. rom.* II, 5, 38).

La confessione sacramentale è istituita e necessaria alla salvezza per diritto divino. *De fide.*

L'istituzione divina e la necessità per la salvezza di una confessione particolare dei peccati fu negata, sull'esempio di *Wicleff* e di *Pietro di Osma*, dai *riformatori*, che però ne riconobbero l'importanza psicologico-pedagogica. Essi poterono appellarsi alla dottrina di canonisti medioevali che fondavano la necessità della confessione soltanto sulla disposizione positiva della Chiesa, per es. la Glossa ordinaria al decreto di Graziano e Niccolò de' Tedeschi invocato da Melantone (Cfr. *Conf. Aug.*, art. 11 e 25; *Apol. Conf.*, art. 11 e 12).

Contro i riformatori il Concilio di Trento dichiarò: « Se qualcuno negherà che la confessione sia istituita o necessaria alla salvezza per diritto divino, sia scomunicato »: Si quis negaverit, confessionem sacramentalem vel institutam vel ad salutem necessariam esse iure divino, A.S. (D. 916 [DS. 1706]). Cfr. D. 587, 670, 724 (DS. 1157, 1260, 1411). Il precetto divino della confessione viene adempiuto non soltanto mediante la confessione pubblica, ma anche mediante quella segreta davanti al sacerdote (confessione auricolare).

Quest'ultima fu particolarmente difesa dal Concilio di Trento contro Calvino che la definiva una « invenzione umana » (D. 916 [DS. 1706]).

2. Prova della Scrittura.

Che la confessione particolare dei peccati sia di istituzione divina e necessaria alla salvezza non è esplicitamente affermato nella Scrittura, ma risulta dall'istituzione del potere di rimettere i peccati in forma giudiziaria. Tale potere non può esercitarsi in forma giudiziaria se chi lo detiene non conosce la colpa e la disposizione del penitente, ma per questo è necessario che il penitente si accusi. Anche l'imposizione di una conveniente soddisfazione presuppone una confessione particolare. Cfr. D. 899 (DS. 1681).

I passi 1 Gv. 1, 9; Giac. 5, 16; Atti 19, 18, che parlano di una confessione, non lasciano capire se si tratti di una confessione sacramentale; fondati motivi fanno ritenere di no.

3. Prova della prescrizione.

Nessun'epoca ci ha lasciato la testimonianza del momento in cui sia stato introdotto, da un Papa o da un Concilio, l'obbligo della confessione. Tutte le testimonianze storiche lo presuppongono come istituzione risalente ad una disposizione divina. Il IV Concilio Lateranense (1215) non ha introdotto la necessità della confessione, ma ha soltanto determinato l'obbligo già esistente prescrivendo la confessione annuale (D. 437 [DS. 812]; CIC 906).

La Chiesa greco-ortodossa insegna nei suoi scritti ufficiali che la confessione è necessaria (cfr. la *Confessio orthodoxa* di Pietro Mogilas, Pars I, q. 113; *Confessio Dosithei*, Decr. 15). I canoni dei Padri e dei Concilii sulla penitenza ed i libri penitenziali del primo medioevo presuppongono una confessione particolare.

4. Prova patristica.

Mentre le più antiche testimonianze dei Padri che parlano della confessione dei peccati (per es. la *Didachè* 4, 14; 14, 1) sono ancora indeterminate, in IRENEO (*Adv. haer.* I, 13, 7), TERTULLIANO (*De poenit.* 9 e 10) e CIPRIANO (*De lapsis* e nelle *Lettere*) appare chiaramente che l'accusa da parte del peccatore, dei singoli peccati commessi, è uno degli elementi costitutivi della disciplina penitenziale della Chiesa; e proprio dalla confessione dei peccati tutta la procedura penitenziale vien chiamata exomologesi, che vuol appunto dire confessione.

La prima sicura testimonianza in favore della confessione *segreta* ce la offre, nell'epoca precedente il Concilio di Nicea, ORIGENE. Dopo aver enumerati sei altri mezzi per la remissione dei peccati, egli dice del sacramento della penitenza: « C'è ancora un settimo mezzo benchè duro e penoso per ottenere la remissione dei peccati, con la penitenza, ed è quando il peccatore bagna di lacrime il suo giaciglio e pianto è il suo pane giorno e notte, e quando egli non si vergogna di confessare i suoi peccati al sacerdote del Signore e di cercare rimedio » (*In Lev.*, hom. 2, 4). In un altro passo Origene distingue tra la confessione segreta e quella pubblica: « Considera bene a chi devi confessare i tuoi peccati. Esamina prima di tutto il medico al quale devi esporre la causa della tua infermità... Se egli vede e decide che la tua malattia è tale da essere confessata e guarita davanti a tutta la Chiesa (cioè pubblicamente), ciò che sarà forse di edificazione per gli altri e renderà più facile la tua guarigione, dopo matura riflessione, bisognerà agire secondo il consiglio di questo medico » (*In Ps.* 37, hom. 2, 6).

Papa LEONE MAGNO († 461) chiama la confessione pubblica « una presunzione contro la norma apostolica », una « illecita usurpazione », una « consuetudine riprovevole », insistendo che « è sufficiente manifestare ai soli sacerdoti in confessione segreta le colpe delle coscienze » (D. 145).

§ 13. L'oggetto della confessione.

1. Peccati gravi.

Per disposizione divina devono essere confessati tutti i peccati gravi secondo la specie, il numero e le circostanze che mutano la specie. *De fide.*

Il Concilio di Trento accentua l'obbligo di confessare anche i peccati segreti e quelli interni contro gli ultimi due sacramenti del decalogo (pensieri e desideri cattivi; D. 899, 917 [DS. 1680, 1707]). L'impossibilità fisica o morale scusa dall'integrità materiale della confessione. Quando la confessione è formalmente integra, i peccati gravi, che per giusta causa non sono confessati in particolare, vengono senz'altro rimessi. Rimane tuttavia l'obbligo, fondato sul precetto di Cristo, di sottoporli, cessata la causa scusante, al tribunale della penitenza e di riceverne la relativa soddisfazione (D. 1111 [DS. 2031]).

Nei primi secoli del cristianesimo la confessione era limitata ai peccati più gravi, sopratutto ai capitali. Di conseguenza l'uso del sacramento non era molto frequente. Per i peccati non sottoposti al tribunale della penitenza bastava la confessione davanti a Dio.

2. Peccati veniali.

La confessione dei peccati veniali non è necessaria, ma lecita ed utile. *De fide.*

Secondo la dottrina del Concilio di Trento la confessione dei peccati veniali non è necessaria, dato che essi possono essere espiati con molti altri mezzi, contrizione, preghiera (« rimetti a noi i nostri debiti »),

opere di carità verso il prossimo e di mortificazione, comunione (taceri tamen citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt; D. 899 [DS. 1680]). È tuttavia cosa lecita, buona e utile confessarli (D. 899, 917 [DS. 1680, 1707]; cfr. D. 748 [DS. 1458]). La liceità è fondata sull'universalità del potere della Chiesa di rimettere i peccati.

L'uso di confessare i peccati veniali nacque nei conventi, specie irlandesi, dapprima come esercizio disciplinare e poi come confessione sacramentale. Per opera di S. Colombano tale confessione si diffuse sul continente. Il Concilio di Trento la sostenne contro i protestanti. Pio VI difesa la dottrina del Concilio di Trento contro il Sinodo di Pistoia (1786), il quale, per rispetto al sacramento, voleva limitare la cosidetta confessione di devozione (D. 1539). Pio XII nell'enciclica *Mystici corporis* (1943) e nella *Mediator Dei* (1947) raccomanda vivamente « il pio uso della confessione frequente, introdotto nella Chiesa non senza ispirazione dello Spirito Santo » e ne condanna la disistima come « cosa aliena dallo spirito di Cristo e funestissima al Corpo mistico del nostro Salvatore » (*AAS* 35, 1943, p. 235).

3. Peccati già perdonati.

Anche i peccati già direttamente perdonati dal potere delle chiavi sono oggetto sufficiente della confessione. *Sent. certa.* CIC 902.

La ripetizione della confessione, spiega Benedetto XI (D. 470 [DS. 880]), costituisce un atto di mortificazione e pertanto di soddisfazione. Secondo la dottrina dei teologi in questo caso l'assoluzione toglie gli ostacoli, che rimangono come effetto dei peccati già perdonati ed affievoliscono l'efficacia della grazia (reliquiae peccatorum), e produce la remissione delle pene temporali.

III. La soddisfazione

§ 14. Concetto e qualità della soddisfazione sacramentale.

1. Concetto.

Per soddisfazione sacramentale si intendono le opere di penitenza imposte al penitente quale espiazione delle pene temporali rimaste dopo la remissione della colpa e della pena eterna. La volontà di soddisfare inclusa virtualmente nella vera contrizione costituisce una parte essenziale del sacramento, ma l'attuazione di tale volontà è solo parte integrante.

2. Fondamento dogmatico della soddisfazione.

Non sempre Dio rimette insieme con la colpa e la pena eterna tutte le pene temporali. *De fide.*

Il Concilio di Trento ha dichiarato contro i riformatori: « Se qualcuno dirà che tutta la pena viene sempre da Dio rimessa insieme con la colpa, e che la soddisfazione dei penitenti non è altro che la fede, con la quale apprendono che Cristo ha soddisfatto per loro, sia scomunicato »: Si quis dixerit, totam poenam simul cum culpa remitti semper a Deo, satisfactionemque poenitentium non esse aliam quam fidem, qua apprehendunt Christum pro eis satisfecisse, A.S. (D. 922 [DS. 17]). Cfr. D. 807, 840, 904, 925 (DS. 1543, 1580, 1689, 1715).

Lo stesso Concilio nello stabilire il dogma (D. 904 [DS. 1689]) rimanda ai « chiari ed illustri esempi della Scrittura », i quali mostrano che il peccatore, anche dopo la remissione della colpa, deve ancora soffrire pene: tali

sono per es. Gen. 3, 16 (progenitori); Num. 12, 14-15 (Maria sorella di Mosè); 14, 19 (Israele); 20, 11 (Mosè ed Aronne); 2 Sam. 12, 13 (Davide). Cristo esige dai suoi discepoli di portare la croce con lui (Mt. 16, 24; 14, 38), cioè di compiere opere di penitenza.

Il pensiero dei *Padri* si manifesta nella disciplina penitenziale in vigore nella Chiesa antica. Quando, per particolari motivi, si faceva la riconciliazione prima della scadenza del termine della penitenza, questa doveva essere continuata (D. 57 [DS. 129]). S. AGOSTINO dice: « La pena dura più a lungo della colpa, perchè questa sarebbe stimata poco grave se quella avesse termine con essa » (*In Ioan.* 124, 5).

3. Determinazione più precisa della soddisfazione sacramentale.

Il sacerdote ha il diritto ed il dovere di imporre, secondo la qualità dei peccati e la capacità dei penitenti, opere soddisfattorie salutari e convenienti. *De fide.*

Ecco la dichiarazione del Concilio di Trento: Debent sacerdotes Domini... pro qualitate criminum et poenitentium facultate salutares et convenientes satisfactiones iniungere (D. 905; CIC 887).

Il diritto d'imporre penitenze è fondato sul carattere giudiziario del potere di perdonare. Il dovere invece deriva dal fatto che il sacerdote, come ministro del sacramento, deve ricercarne l'integrità, e, come medico delle anime, deve prescrivere il mezzo adatto alla guarigione delle ferite dell'anima. La penitenza imposta ha lo scopo di espiazione e di miglioramento. Cfr. D. 904, 925 (DS. 1689, 1715).

La soddisfazione sacramentale, quale parte del sacramento della penitenza, produce ex opere operato la

remissione di pene temporali e la guarigione dei residui dei peccati (reliquiae peccatorum), vale a dire l'indebolimento delle inclinazioni cattive. L'ambito delle pene rimesse si commisura alla penitenza imposta ed alla disposizione del soggetto. L'effetto della soddisfazione sacramentale dipende dallo stato di grazia.

Non occorre che il compimento della soddisfazione preceda l'assoluzione. Cfr. D. 728, 1306-1308, 1535. Nell'antichità la soddisfazione di norma si compiva prima della riconciliazione. In via eccezionale, per es. in pericolo di morte o in caso di persecuzione, era accordata prima dell'inizio o almeno prima del compimento della penitenza. Quando nel primo medioevo venne introdotta, sotto l'influenza dei monaci irlandesi (Colombano † 615), la penitenza privata ripetibile, penitenza e riconciliazione rimasero ancora distinte, eccetto nel caso di pericolo di morte. In seguito a difficoltà sorte per l'attuazione pratica, fu permessa, sin dalla fine del sec. IX, in via eccezionale però, l'assoluzione subito dopo la confessione e l'imposizione della penitenza. Dalla fine del X all'XI secolo (Burcardo di Worms † 1125) quell'eccezione divenne uso generale.

4. Appendice: La soddisfazione estrasacramentale.

Anche le opere di penitenza estrasacramentali, come le mortificazioni volontarie e la sopportazione paziente delle afflizioni mandate da Dio, posseggono valore soddisfattorio. *De fide.*

Il Concilio di Trento ha dichiarato che « quanto alla pena temporale si soddisfa per i meriti di Cristo, sopportando con pazienza le pene inflitte da Dio e compiendo di spontanea volontà opere di penitenza, come digiuni, preghiere, elemosine ed altre opere di pietà » (D. 923 [DS. 1692]. Cfr. D. 906 [DS. 1693]). Dalla condanna di una proposizione di Baio (D. 1077

[DS. 1977]) risulta, come dottrina sicura della Chiesa, che le opere di penitenza del giusto sono soddisfattorie *de condigno* cioè di stretta esigenza.

Mentre la soddisfazione sacramentale, come parte del sacramento della penitenza, opera *ex opere operato*, quella extrasacramentale opera *ex opere operantis*. Per conseguire il frutto della soddisfazione, cioè la remissione delle pene temporali, occorrono le medesime condizioni che per un'opera meritoria (libertà, bontà morale e soprannaturalità dell'azione; stato di via e stato di grazia); inoltre l'opera soddisfattoria deve avere carattere penale, cioè essere compiuta con fatica e disagio, come di fatto avviene per ogni opera buona nello stato di natura decaduta. La possibilità della soddisfazione come quella del merito è fondata sulla grazia di Cristo (D. 923 [DS. 1713]: per Christi merita). Dice il Concilio di Trento: « La soddisfazione non è tanto nostra, che non si compia per mezzo di Cristo, nel quale viviamo e ci moviamo, diamo soddisfazione, facciamo degni frutti di penitenza che da Lui hanno valore, da Lui sono offerti a Dio, e per mezzo di Lui sono dal Padre accettati » (D. 904 [DS. 1691]).

IV. L'ASSOLUZIONE

§ 15. L'assoluzione sacerdotale forma del sacramento della penitenza.

1. Natura della forma sacramentale.

La forma del sacramento della penitenza consiste nelle parole dell'assoluzione. *De fide.* D. 896 (DS. 1673); cfr. D. 699 (DS. 1323).

Nella Chiesa latina esse suonano: Ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Le parole « in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti » non sono richieste per la validità della forma nè per

disposizione di Cristo nè dalla natura della sentenza giudiziale. Le preghiere che precedono e seguono l'assoluzione non fanno parte dell'essenza della forma e possono essere tralasciate per un giusto motivo (D. 896 [DS. 1673]; CIC 885).

2. Valore dell'assoluzione.

L'assoluzione in unione con gli atti del penitente produce la remissione dei peccati. *De fide.*

L'assoluzione non è soltanto dichiarativa, come sostennero numerosi teologi scolastici in base alla loro dottrina della contrizione e i riformatori in base alla loro dottrina della giustificazione. Essa non solo significa la remissione, ma la produce anche. Il Concilio di Trento ha respinto la dottrina riformista (D. 919 [DS. 1709]).

Partendo dall'idea che la contrizione operi sempre la giustificazione prima ancora di ricevere il sacramento, PIETRO LOMBARDO e molti dei suoi discepoli pensavano che l'assoluzione fosse puramente dichiarativa. Tuttavia ne sostenevano la necessità e le attribuivano l'effetto di riconciliare il peccatore con la Chiesa. S. TOMMASO respinse la teoria della dichiarazione, applicando il concetto di sacramento al sacramento della penitenza, ed equiparando la remissione dei peccati da esso prodotta con quella operata dal battesimo. *S. th.* III, 84, 3.

3. Forma verbale dell'assoluzione.

Nella Chiesa antica la formula dell'assoluzione era *deprecativa*, cioè aveva forma di preghiera. Leone I osserva che «il perdono di Dio si può ottenere solamente mediante le suppliche dei sacerdoti» (supplicationibus sacerdotum; D. 146). Durante il medioevo, nella Chiesa latina, alla forma deprecativa si fecero aggiunte *indicative*. Nel XIII secolo si impose esclusivamente quella indicativa, che meglio risponde al ca-

rattere giudiziario. S. Tommaso l'approvò. Nella Chiesa orientale si usano ancor oggi, anche se non esclusivamente, formule deprecative. Siccome la forma deprecativa fu usata per secoli senza che mai venisse respinta, deve essere considerata come sufficiente e valida. L'intenzione del ministro dà alla formula materialmente deprecativa un valore indicativo. Una forma materialmente e formalmente deprecativa, cioè la semplice preghiera affinchè siano rimessi i peccati non rispetta il carattere giudiziale dell'assoluzione.

L'assoluzione deve essere impartita soltanto oralmente e solo a persone presenti. Cfr. D. 1088 (DS. 1994).

CAPITOLO SECONDO

Gli effetti e la necessità del sacramento della penitenza.

§ 16. Gli effetti del sacramento.

1. Riconciliazione con Dio.

L'effetto principale del sacramento della penitenza è la riconciliazione del peccatore con Dio. *De fide.*

Il Concilio di Trento dichiara che « la realtà e l'effetto di questo sacramento, per ciò che spetta alla sua efficacia, è la riconciliazione con Dio »: res et effectus huius sacramenti, quantum ad eius vim et efficaciam pertinet, reconciliatio est cum Deo (D. 896 [DS. 1674]). La riconciliazione con Dio non comprende solo la eliminazione dei peccati, ma anche il conferimento della grazia santificante, dato che le colpe vengono cancellate con l'infusione della grazia. Questa viene restituita o, se non era perduta, aumentata. Con la colpa è pure necessariamente rimessa la pena eterna, mentre le pene temporali non sempre vengono rimesse completamente.

La specifica grazia sacramentale della penitenza è la grazia santificante, in quanto guarisce l'anima dai peccati (per poenitentiam spiritualiter sanamur; D. 695 [DS. 1311]). Con la grazia santificante viene anche concesso il diritto alle grazie attuali necessarie a preservarci dal peccato.

2. Pace dell'anima.

La riconciliazione con Dio produce talvolta (interdum), cioè non sempre e non in tutti, come effetto secondario, « grande pace e serenità di coscienza e veemente consolazione spirituale » (conscientiae pax ac serenitas cum vehementi spiritus consolatione; D. 896 [DS. 1674]).

3. Reviviscenza dei meriti.

Le opere buone compiute in stato di grazia e mortificate dal peccato grave rivivono. *Sent. communis.*

Non c'è a questo proposito una decisione ufficiale del magistero ecclesiastico, ma il Concilio di Trento non annovera tra le condizioni richieste perchè un'opera buona sia meritoria la durata ininterrotta dello stato di grazia. PIO XI scrive nella bolla giubilare *Infinita Dei misericordia* (1924) che coloro i quali fanno penitenza « rimediano e ricuperano interamente il tesoro di meriti e doni che avevano perduto con i peccati » (D. 2193 [DS. 3670]).

I passi della Scrittura che si adducono per la reviviscenza (Ez. 33, 12; Ebr. 6, 10; Gal. 3, 4; Mt. 10, 42; Ap. 14, 13) non sono di per sè decisivi; però i Padri ed i teologi nella quasi totalità ne sono garanti. GEROLAMO così commenta Gal. 3, 4: « Quando uno si è affaticato per la fede di Cristo e dopo è

caduto in peccato, si dice che ha lavorato invano proprio a motivo del peccato; non perderà tuttavia nulla se ritorna alla fede di prima ed all'antico zelo ». S. TOMMASO fonda la reviviscenza sull'idea che le opere meritorie continuano ad esistere nell'accettazione di Dio, anche dopo il peccato, così come furon fatte. Tuttavia il peccato impedisce di ricevere la ricompensa eterna. Non appena questo ostacolo viene rimosso, le opere riacquistano l'efficacia loro propria di condurre alla vita eterna. *S. th.* III, 89, 5.

4. Appendice: Non c'è reviviscenza dei peccati.

Contro l'opinione di alcuni teologi della scolastica primitiva non si può ammettere una reviviscenza dei peccati (reviviscentia vel reditus peccatorum). Come Cristo stesso ha rimesso i peccati assolutamente, senza condizioni, così diede alla Chiesa il potere di rimetterli incondizionatamente e definitivamente. La reviviscenza dei peccati porterebbe a ripetere la confessione di tutti i peccati gravi già confessati in precedenza e perfino alla ripetizione del battesimo. Alcuni Padri, quali Agostino e Gregorio Magno, riferendosi alla parabola del servo iniquo (Mt. 18, 23), parlano in modo improprio del ritorno dei peccati, in quanto in seguito ad un nuovo peccato grave ricompare lo stato anteriore di separazione da Dio e la pena eterna. Cfr. *S. th.* III, 88, 1.

§ 17. La necessità del sacramento della penitenza.

Il sacramento della penitenza è necessario alla salvezza per tutti coloro che dopo il battesimo sono caduti in peccato grave. *De fide.*

Il Concilio di Trento equipara la necessità del sacramento della penitenza a quella del battesimo (D. 895 [DS. 1672]). Come per il battesimo così anche per la penitenza si tratta di necessità di precetto e di necessità di mezzo. La prima emerge dall'istituzione divina del

sacramento, la seconda dal suo fine che è quello di riconciliare con Dio i cristiani caduti in peccato. Nel caso di impossibilità di riceverlo, è sufficiente il desiderio (votum) del sacramento.

Il pensiero dei Padri si manifesta nel fatto che spesso equiparano la penitenza al battesimo e la chiamano « il battesimo penoso » (GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orth.* IV, 9), « battesimo di penitenza » (FILASTRIO, *De haer.* 89), « battesimo di lacrime » (GIOVANNI DI NAZIANZO, *Or.* 39, 17), « battesimo con penitenza e lacrime » (GIOVANNI DAMASCENO, *l. c.*) oppure « seconda tavola dopo il naufragio » (GEROLAMO, *Ep.* 130, 9).

La *Chiesa* ha determinato il precetto divino implicito nella istituzione del sacramento, obbligando con un decreto generale del IV Concilio Lateranense (1215) e del Concilio di Trento, tutti i fedeli a confessarsi almeno una volta all'anno. L'obbligo comincia con l'età della ragione, cioè circa verso i sette anni (D. 437, 918, 2137 [DS. 812, 1708, 3530]; CIC 906). Chi non ha commesso peccati gravi non è sottoposto all'obbligo, almeno secondo l'opinione più attendibile, non essendoci obbligo di confessare i peccati veniali.

CAPITOLO TERZO

Ministro e soggetto del sacramento della penitenza.

§ 18. Ministro del sacramento.

1. I vescovi ed i sacerdoti soli titolari del potere d'assoluzione.

Solo il vescovo ed i sacerdoti hanno il potere di assolvere. *De fide.*

Il Concilio di Trento ha definito contro Lutero: Si quis dixerit,... non solos sacerdotes esse ministros abso-

lutionis, A.S. (D. 920 [DS. 1710]; cfr. D. 670, 753 [DS. 1260, 1463]). Il termine « sacerdote » designa qui sia il vescovo sia il semplice prete.

Cristo ha promesso il potere d'assolvere soltanto agli Apostoli (Mt. 18, 18) e a essi soli lo ha conferito (Gv. 20, 23). Dagli Apostoli il potere passò ai loro successori nel sacerdozio, i vescovi ed i presbiteri. Per la costituzione gerarchica della Chiesa il potere giudiziario dell'assoluzione non può spettare indiscriminatamente a tutti i fedeli, ma solo a membri della gerarchia.

Secondo la testimonianza della Tradizione la direzione della disciplina penitenziale era, nella Chiesa antica, di competenza dei vescovi e dei presbiteri. Secondo S. CIPRIANO la remissione dei peccati, la pace con la Chiesa son date « per mezzo dei sacerdoti » (per sacerdotes; *De lapsis* 29). S. BASILIO ordina che si debbano confessare i peccati a coloro cui sono affidati i misteri divini (*Regulae brevius tractatae*, reg. 288). S. AMBROGIO dice: « Questo diritto è riservato ai soli sacerdoti » (solis sacerdotibus; *De poen.* I, 2, 7). S. LEONE I osserva che nella penitenza la remissione dei peccati si può ottenere solamente per le suppliche dei sacerdoti (supplicationibus sacerdotum; *Ep.* 108, 2; D. 146 [DS. 308]).

2. La confessione fatta ai diaconi e ai laici.

L'assoluzione impartita da diaconi, chierici d'ordine inferiore e laici non può essere considerata come sacramentale. *De fide.*

S. CIPRIANO (*Ep.* 18, 1) ed il sinodo di Elvira (can. 32) permettono al diacono di impartire l'assoluzione in caso di necessità. Non si sa però se si tratta dell'assoluzione dal peccato o dalla scomunica. I libri penitenziali, raccolte di decreti e teologi del primo medioevo (Lanfranco) prescrivono, in caso di necessità, di confessarsi al diacono. Ma è assai dubbio se questi desse anche l'assoluzione. A partire dalla fine del sec. XII alcuni sinodi elevarono proteste basate sul motivo che i diaconi non sono titolari del potere di rimettere i peccati.

Per comprendere storicamente la confessione fatta ai diaconi, occorre tener presente che in antico si faceva consistere il momento più importante della procedura del perdono dei peccati nella soddisfazione e nel primo medioevo nella confessione come salutare vergogna, mentre passava in second'ordine l'assoluzione sacerdotale.

Per questo motivo divenne frequente nel primo medioevo la consuetudine di confessarsi anche davanti ad un *laico*, in caso che non si potesse avere un sacerdote. Molto contribuì ad una vasta diffusione di questa confessione lo scritto pseudo-agostiniano *De vera et falsa poenitentia* (XI sec.). Non pochi teologi scolastici, per es. PIETRO LOMBARDO (*Sent.* IV, 17, 4) e S. TOMMASO (*Suppl.* 8, 2) la sostennero. Scoto, facendo consistere l'essenza del sacramento della penitenza unicamente nell'assoluzione del sacerdote, si pronunciò invece contro di essa. I teologi posteriori al Concilio di Trento la combatterono, perchè poteva facilmente essere intesa nel senso della concezione riformista del sacerdozio universale dei laici. Come espressione di penitenza interiore e desiderio del sacramento, la confessione laica poteva produrre la giustificazione *ex opere operantis*.

Nella *Chiesa greca* l'amministrazione della penitenza rimase, dalla fine dell'iconoclastia (c. 800) fino al sec. XIII, nelle mani dei *monaci* che molte volte non erano preti. L'assoluzione che essi impartirono fu considerata erroneamente come sacramentale. La consuetudine si fondava sull'idea, risalente già ad Origene, che solo gli spirituali (pneumatici) potessero rimettere i peccati e comunicare lo Spirito Santo.

3. Necessità del potere di giurisdizione.

A motivo del carattere giudiziale del potere di rimettere i peccati, per la valida amministrazione del sacramento della penitenza si richiede oltre il potere di perdonare, contenuto in quello sacerdotale, anche il potere di giurisdizione sui penitenti (D. 903, 1537 [DS. 1686 s., 2637]; CIC 872).

Per lo stesso motivo sia i vescovi sia il Papa hanno il diritto di riservare al loro giudizio particolari peccati dei loro sud-

diti, sicchè i confessori ordinari non possono assolverli validamente, se non in pericolo di morte o in particolari casi previsti dal diritto canonico (D. 903, 921 [DS. 1687, 1711]; CIC 882, 900). Storicamente la riserva di peccati da parte dei vescovi e del Papa risale all'inizio del sec. XII (sinodo di Londra 1102, can. 20; sinodo di Clermont 1130, can. 10). Nel tardo medioevo il numero dei peccati riservati divenne sì grande da pregiudicare la cura d'anime.

§ 19. Soggetto del sacramento della penitenza.

Il sacramento della penitenza può essere ricevuto da ogni battezzato che dopo il battesimo sia incorso in peccati gravi o leggeri. *De fide.*

Per riceverlo *validamente* sono richiesti, secondo la sentenza comune, i tre atti della contrizione, della confessione e della soddisfazione, che formano la materia del sacramento.

Per riceverlo *degnamente* si richiede, oltre la fede, il pentimento, e siccome questo costituisce una parte essenziale della materia, la recezione degna coincide con quella valida.

APPENDICE

§ 20. Le indulgenze.

1. Concetto di indulgenza.

Per indulgenza s'intende una remissione, davanti a Dio, della pena temporale dovuta per i peccati, già rimessi quanto alla colpa, che l'autorità ecclesiastica,

attingendo dal tesoro della Chiesa, concede per i viventi a modo di assoluzione, per i defunti a modo di suffragio: remissio coram Deo poenae temporalis debitae pro peccatis ad culpam quod attinet iam deletis, quam ecclesiastica auctoritas ex thesauro Ecclesiae concedit pro vivis per modum absolutionis, pro defunctis per modum suffragii (CIC 911).

L'indulgenza non è la *remissione dei peccati*, anzi la presuppone necessariamente. La formula usata nel medioevo: *concedimus plenam* (*plenissimam*) *remissionem omnium peccatorum* significa che, mediante la remissione delle pene temporali che ancora rimangono dopo aver ricevuto il sacramento della penitenza, vengono cancellate le ultime conseguenze del peccato.

L'indulgenza non è neppure la semplice remissione di *pene canoniche*, ma la remissione davanti a Dio di pene temporali meritate con i peccati. Cfr. D. 759, 1540 (DS. 1469, 2640).

2. Potere della Chiesa sulle indulgenze.

La Chiesa possiede la facoltà di concedere indulgenze. *De fide.*

Il Concilio di Trento ha dichiarato contro gli attacchi di Wicleff e di Lutero di scomunicare coloro i quali dicono che le indulgenze sono inutili, oppure negano l'esistenza nella Chiesa del potere di concederle: Sacrosancta synodus... eos anathemate damnat, qui (indulgentias) aut inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in Ecclesia potestatem esse negant (D. 989, 998 [DS. 1835, 1880]. Cfr. D. 662, 676-678, 762 [DS. 1252, 1266-1268, 1472]).

Papa LEONE X nella bolla *Cum postquam* (1518) fonda la facoltà di concedere indulgenze sul potere delle

chiavi. Questo però non va inteso nel senso stretto come potere di rimettere i peccati, ma in senso lato come potere di giurisdizione, perchè non tutti quelli che possono perdonare i peccati possono concedere indulgenze. Nel potere di assolvere dalla colpa e dalla pena eterna non è senz'altro incluso quello di rimettere le pene temporali. Secondo la sua essenza, l'indulgenza non è puro atto di grazia, per cui la pena temporale venga rimessa gratuitamente, ma è una compensazione fatta attingendo al tesoro delle soddisfazioni di Cristo e dei santi. È in potere dei capi della comunità ecclesiastica distribuire ai fedeli questo tesoro spirituale. La possibilità della soddisfazione vicaria risulta dall'unità del Corpo mistico di Cristo, cioè dalla comunione dei santi. Pertanto il potere delle indulgenze poggia sul potere giurisdizionale della gerarchia ecclesiastica e sul dogma nella comunione dei santi. Cfr. D. 740 a (DS. 1448): *Suppl.* 25, 1.

Nella sua forma odierna l'indulgenza risale al sec. XI. Si è sviluppata dalle *assoluzioni* estrasacramentali del primo medioevo, nelle quali il Papa, i vescovi ed i sacerdoti, spesso richiamandosi al potere loro affidato di legare e di sciogliere, imploravano la misericordia divina sui fedeli, individualmente e collettivamente, per la remissione dei loro peccati. Ma, benchè in forma diversa, già nell'antichità si faceva uso del potere delle indulgenze. Infatti per l'*intercessione dei martiri* (biglietti di pace), la Chiesa, specie quella nordafricana del III secolo (S. Cipriano), accordava ai penitenti, caso per caso, una mitigazione della pena loro imposta. Agli albori del medioevo poi comparvero le cosidette *redenzioni* consistenti nel fatto che opere penitenziali gravi venivano commutate in altre più leggere (elemosine, pellegrinaggi). Inoltre, in base alla comunione dei santi, si introdusse l'uso che un penitente poteva farsi aiutare (specie dai monaci) o addirittura sostituire nel compiere la penitenza, e ciò particolarmente nei casi di malattie.

I precedenti immediati delle indulgenze furono, come abbiamo detto, le *assoluzioni*, che da principio erano pure e semplici preghiere, mentre con il passare del tempo acquistarono sempre più il carattere di una assoluzione autoritativa.

3. Fonte delle indulgenze.

La fonte delle indulgenze è il tesoro della Chiesa costituito dalle abbondanti opere soddisfattorie di Cristo e dei santi. *Sent. certa.*

Dio potrebbe rimettere i peccati degli uomini senza pretendere alcuna soddisfazione, e senza peraltro ledere la giustizia (*S. th.* III, 46, 2 ad 3). In realtà nell'attuale ordine di salvezza per mezzo di Cristo, la remissione esige una conveniente soddisfazione. Nella remissione estrasacramentale delle pene temporali, cioè nell'indulgenza, la Chiesa offre alla giustizia divina un compenso attingendo all'infinita soddisfazione di Cristo ed a quelle sovrabbondanti dei Santi, cioè al cosidetto *tesoro spirituale della Chiesa* (thesaurus Ecclesiae). L'indulgenza non è dunque una donazione, ma una remissione in ragione di un pagamento (solutio) fatto da altri. E non si può pensare a un esaurimento del tesoro della Chiesa, come se consistesse di soli meriti umani; esso è invece inesauribile perchè contiene i meriti infiniti dell'Uomo-Dio.

La dottrina dell'esistenza del tesoro della Chiesa e del potere che essa ha di disporne fu elaborata dalla teologia scolastica al principio del sec. XIII (Ugo di San Caro), ed ufficialmente proclamata, anche se non definita, prima dal Papa CLEMENTE VI nella bolla *Unigenitus Dei Filius* (1343) e poi da LEONE X nella bolla *Cum postquam* (1518). D. 550, 740 a (DS. 1025, 1448). Essa si fonda sulla dottrina della soddisfazione vicaria di Cristo e sul dogma della comunione dei santi. Gli attacchi di Lutero, di Baio e del sinodo di Pistoia furono respinti dalla Chiesa. D. 757, 1060, 1541 (DS. 1467, 1960, 2641).

4. Chi può concedere le indulgenze.

La concessione delle indulgenze non è un atto sacramentale, ma giurisdizionale. Il *Papa*, che detiene il potere supremo di giurisdizione su tutta la Chiesa ha

un potere assoluto, cioè illimitato sulle indulgenze. I *vescovi*, in forza del loro potere ordinario, possono concedere indulgenze soltanto ai loro inferiori, nei limiti stabiliti dalle norme del diritto canonico. Cfr. CIC 912, 274, n. 2, 349, § 2, n. 2. Anche i cardinali hanno un potere limitato sulle indulgenze.

5. Divisione delle indulgenze.

a) Per la sua *estensione* l'indulgenza è *plenaria* o *parziale* secondo che rimette tutta la pena temporale o soltanto una parte. La misura della remissione dipende dalla concessione della Chiesa: tantum valent, quantum pronunciantur (vel praedicantur; *Suppl.* 25, 2). Le indicazioni del tempo che si usano nelle indulgenze parziali significano che vengono rimesse tante pene quante, secondo la norma dell'antica disciplina penitenziale, si sarebbero espiate nel tempo indicato.

Alcuni teologi, per es. il Gaetano, scostandosi dalla sentenza comune, definiscono l'indulgenza plenaria come la remissione di quella misura di pene temporali che corrispondono alla soddisfazione di tutta la penitenza canonica antica. Siccome questa non equivale senz'altro alla soddisfazione davanti a Dio, non sarebbe certo che l'indulgenza plenaria produca la remissione di tutte le pene temporali. Siffatta opinione avrebbe un certo appoggio nelle abituali formule di indulgenza prima del sec. XIII, secondo le quali si rimette tutta la penitenza imposta. Urbano II dichiarò (1095) annunciando la prima indulgenza per i crociati: Iter illud pro omni poenitentia (ei) reputetur (Mansi, XX, 816).

b) Secondo l'*applicazione* le indulgenze sono per i vivi o per i defunti. Le prime si applicano per modo di assoluzione (per modum absolutionis) e le seconde, dato che la Chiesa non ha giurisdizione sulle persone defunte, per modo di suffragio (per modum suffragii),

ossia indirettamente, in quanto la Chiesa presenta a Dio i meriti di Cristo, perchè, in vista di essi, Dio condoni la pena alle anime purganti. La possibilità dell'applicazione si fonda sulla comunione dei santi.

Sul senso dell'espressione «per modo di assoluzione» le opinioni dei teologi divergono. Secondo il senso antico, significa l'assoluzione giudiziale della penitenza imposta dalla Chiesa. Si è sempre pensato che con la remissione della penitenza ecclesiastica fosse anche congiunta una corrispondente remissione della pena davanti a Dio. Venuta meno la penitenza, l'espressione rimase (cfr. D. 740 a [DS. 1448]; CIC 911). Secondo L. BILLOT e P. GALTIER presentemente significa solo più che le pene vengono rimesse *per modum solutionis*, cioè per mezzo di un pagamento fatto col tesoro della Chiesa.

B. POSCHMANN vuole attenenersi al senso antico dell'espressione e concepisce la concezione dell'indulgenza come un atto dell'assoluzione giudiziale riferentesi però direttamente solo alla remissione della pena canonica imponibile — oggi solo più ipoteticamente — secondo l'ordinamento penitenziale antico, mentre la remissione della pena davanti a Dio sarebbe l'effetto della preghiera, inclusa nell'assoluzione, perchè Dio accetti il compenso della penitenza attinto dal tesoro spirituale della Chiesa.

Le indulgenze per i defunti compaiono per la prima volta nella seconda metà del sec. XV (Callisto III nel 1457; Sisto IV nel 1476) sebbene la teologia dell'alta scolastica ne avesse già ammesso la possibilità (*Suppl.* 71, 10). La dottrina di Lutero che le indulgenze non servono ai defunti ed il rifiuto del sinodo di Pistoia di ammetterle vennero respinti dalla Chiesa (D. 762, 1542 [DS. 1472, 2642]).

6. Condizioni per la concessione e l'acquisto delle indulgenze.

L'uso delle indulgenze è utile e salutare per i fedeli. *De fide.* D. 989, 998 (DS. 1835, 1867).

a) Le condizioni per la concessione sono: 1) la legittima potestà e 2) una causa giusta. Cfr. D. 676

(DS. 1266): ex causa pia et iusta; D. 740 a (DS. 1448): pro rationalibus causis.

Secondo S. TOMMASO (*Suppl.* 25, 2) è sufficiente il motivo che contribuisce all'onore di Dio ed all'utilità della Chiesa. Molti altri teologi, per es. il Gaetano, esigono una causa proporzionata cioè un'opera morale corrispondente alla quantità dell'indulgenza.

b) Le condizioni per l'acquisto sono, oltre l'essere battezzato e non colpito di scomunica: 1) lo stato di grazia santificante, almeno quando si pone l'ultima opera ingiunta; 2) essere suddito di chi concede l'indulgenza; 3) l'intenzione almeno generale (abituale) di lucrare l'indulgenza; 4) l'adempimento puntuale delle opere prescritte. Cfr. CIC 925, 927; *Suppl.* 25, 2.

Controversa è la questione se sia necessario lo *stato di grazia* anche per l'acquisto delle indulgenze per i defunti. La massima parte dei teologi stanno per la risposta affermativa (contro Suarez, Christ. Pesch, P. Galtier), essendo improbabile che Dio accolga la preghiera di un peccatore. Teologi del sec. XV (per es. G. Biel) sostennero l'opinione inammissibile che il Papa avrebbe potere giurisdizionale anche sulle anime del Purgatorio e che potrebbe quindi concedere loro indulgenze sotto forma di assoluzione autoritativa. Praticamente si giunse alla funesta conseguenza che si badava unicamente a compiere l'opera prescritta, generalmente un'offerta di denaro, non essendo richiesto lo stato di grazia.

Per acquistare un'indulgenza plenaria non basta il semplice stato di grazia, cioè l'essere liberi da peccato mortale; è richiesta anche l'assenza di peccati veniali.

V. IL SACRAMENTO DELL'UNZIONE DEGLI INFERMI

§ 1. Concetto e sacramentalità dell'unzione degli infermi.

1. Concetto dell'unzione degli infermi.

L'unzione degli infermi (estrema unzione) è il sacramento in cui, mediante l'unzione con olio e la preghiera del sacerdote, vien concessa al fedele ammalato la grazia di Dio per la salute soprannaturale dell'anima e spesso anche per quella del corpo.

2. Sacramentalità dell'unzione degli infermi.

a) *Dogma.*

L'unzione degli infermi è un vero e proprio sacramento istituito da Cristo. *De fide.*

Dopo che già alcune sètte medioevali (catari, valdesi, wicleffiti, hussiti) avevano disprezzato e trascurato l'unzione degli infermi, i protestanti ne negarono la sacramentalità, ritenendola un rito ricevuto dai Padri, non comandato da Dio, e quindi « un'invenzione umana ». Cfr. CALVINO, *Institutio christ. rel.* IV, 19, 18: fictitium sacramentum; *Apol. Conf.*, art. 13, n. 6.

Contro i riformatori il Concilio di Trento ha dichiarato: « Se qualcuno dirà che l'unzione degli infermi non è veramente e propriamente sacramento istituito da N. S. Gesù Cristo e dall'Apostolo Giacomo promulgato, ma solo un rito ricevuto dai Padri o umana invenzione, sia scomunicato »: Si quis dixerit, extremam unctionem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino nostro institutum et a beato Iacobo apostolo promulgatum, sed ritum tantum acceptum a Patribus aut figmentum humanum, A.S. (D. 926 [DS. 1716]). Pio X

respinse la dottrina modernistica secondo cui Giacomo nella sua lettera non intendeva promulgare un sacramento istituito da Cristo, ma soltanto raccomandare una pia usanza (D. 2048 [DS. 3448]).

b) Prova della Scrittura.

Il sacramento dell'unzione degli infermi è, nella Scrittura, indicato e prefigurato dall'unzione dei malati in Mc. 6, 13, raccomandato e promulgato (commendatum et promulgatum; D. 908 [DS. 1695]) da Giac. 5, 14-15: « S'ammala alcuno tra voi? Mandi a chiamare i sacerdoti della Chiesa affinchè preghino su di lui, ungendolo con olio, nel nome del Signore; e la preghiera della fede salverà l'infermo e il Signore lo solleverà e se ha commesso peccati gli sarà perdonato ».

Si hanno qui tutti gli elementi di un sacramento:

1) Il *segno esterno della grazia*, che consiste nell'unzione con olio (materia) e nella preghiera dei sacerdoti sull'ammalato (forma).

2) L'*effetto interno della grazia* espresso nella remissione dei peccati, che segue la comunicazione della grazia. Dal contesto e da altri passi (cfr. Giac. 1, 21; 2, 14; 4, 12; 5, 20) la salvezza ed il sollievo dei malati si riferiscono anche alla guarigione del corpo, ma sopratutto alla salvezza dell'anima dalla morte eterna e al sollievo di essa dall'abbattimento e dalla disperazione per mezzo della grazia divina.

3) L'*istituzione per opera di Cristo* è insinuata, se non direttamente espressa, nelle parole « nel nome del Signore » (cioè in virtù del mandato e dell'autorità del Signore — cfr. 5, 10 — o per l'invocazione del nome del Signore). Soltanto Dio o l'Uomo-Dio Gesù Cristo può per propria autorità annettere a un rito esterno la

comunicazione della grazia divina. Gli Apostoli si considerano soltanto « ministri di Cristo e dispensatori dei misteri di Dio » (1 Cor. 4, 1).

L'opinione di non pochi teologi scolastici del XII e XIII sec. (Ugo di S. Vittore, Pietro Lombardo, Alessandro di Hales, S. Bonaventura) che l'unzione degli infermi sia stata istituita dagli Apostoli va intesa nel senso di una istituzione divina *mediata*. Dopo la dichiarazione del Concilio di Trento questa opinione non è più ammissibile (D. 926 [DS. 1716]).

Il passo Giac. 5, 14-15 non si può intendere, come fece Calvino, nel senso di un semplice carisma di guarigione corporale, dato che i carismi nella Chiesa delle origini non erano necessariamente e di regola uniti con l'ufficio dei presbiteri. Cfr. 1 Cor. 12, 9. 30. D'altra parte l'effetto dell'unzione e della preghiera non è tanto la guarigione del corpo quanto quella dell'anima. Il Concilio di Trento respinse la dottrina di Calvino come eretica (D. 927 [DS. 1717]).

c) *Prova della Tradizione.*

Le testimonianze dei Padri sull'unzione degli infermi non sono numerose. ORIGENE parla della remissione dei peccati richiamandosi a Giac. 5, 14-15, ma senza distinguere chiaramente tale remissione da quella che avviene nel sacramento della penitenza (*In Lev.*, hom. 2, 4). La *Tradizione apostolica* di IPPOLITO DI ROMA contiene una breve preghiera per la consacrazione dell'olio, nella quale si prega, affinchè « esso porti sollievo a coloro che ne gustano e accordi la sanità a coloro che ne usano ». Dagli effetti che si attendevano dal suo impiego emerge che esso veniva usato, anche se non in modo esclusivo, per l'unzione dei malati. Una diffusa preghiera per la consacrazione dell'olio si trova nell'Eucologio di SERAPIONE DI THMUIS († c. il 360), dove si menzionano come effetti dell'unzione dei malati la liberazione da malattie fisiche, l'espulsione degli spiriti maligni, la comunicazione della grazia e la remissione dei peccati.

Papa INNOCENZO I (401-417) in una lettera a Decenzio di Gubbio (D. 99 [DS. 216]) attesta che il passo Giac. 5, 14-15 va inteso dei fedeli malati, che l'olio per l'unzione dev'essere preparato, cioè consacrato dal vescovo, che l'unzione dei malati può essere fatta non solo dai sacerdoti, ma anche dal vescovo ed infine che essa è un « sacramento » (genus sacramenti). L'un-

zione privata dei malati pure ricordata da Innocenzo e permessa a tutti i fedeli, non deve essere considerata sacramentale. CESARIO DI ARLES († 542) esorta i fedeli a non andare, in caso di malattia, dagli indovini o dai maghi, ma di recarsi invece alla Chiesa, di ricevere il corpo ed il sangue di Cristo e di ungersi con l'olio benedetto dai sacerdoti. In tal modo, conformemente a Giac. 5, 14-15, essi conseguiranno la salute fisica e la remissione dei peccati (*Sermo* 13, 3; 50, 1; 52, 2; 184, 5). Secondo Cesario di regola è il malato stesso che si fa l'unzione (cfr. tuttavia *Sermo* 19, 5, la cui autenticità è però dubbia: oleo benedicto a presbyteris inunguatur); i genitori la praticano sui figli ammalati (*Sermo* 184, 5). Il VENERABILE BEDA († 735) ed altri scrittori dell'epoca carolingia attestano l'amministrazione dell'unzione ai malati per opera dei sacerdoti, come richiede Giac. 5, 14-15. Tuttavia Beda permette anche, come Innocenzo I, l'uso privato dell'olio consacrato dal vescovo (*Expos. ep. Iac.* 5, 14). A partire dall'epoca carolingia vescovi e sinodi esortano a non trascurare di ricevere l'unzione degli infermi. Contribuirono a farla cadere in disuso alcuni abusi (esazioni eccessivamente alte) e pregiudizi (se il malato, dopo aver ricevuto il sacramento, guariva, gli restava inibito di usare del matrimonio, di mangiare carne, di camminare a piedi nudi e cose consimili). Cfr. BERTOLDO DI REGENSBURG, *Predica sui sette sacramenti*.

La Chiesa greco-ortodossa e le sètte orientali, staccatesi dalla Chiesa cattolica fin dal secolo V, conoscono ed usano il sacramento dell'unzione degli infermi ad eccezione dei nestoriani e degli armeni che però l'ebbero già nel passato. Cfr. la testimonianza del patriarca armeno Giovanni Mandakuni († dopo il 480) nel suo 25° discorso.

§ 2. Il segno esterno dell'unzione degli infermi.

1. Materia.

La materia remota dell'unzione degli infermi è l'olio. *De fide.*

Per olio (Giac. 5, 14) si intende quello d'oliva. Il *Decreto per gli Armeni* (1439) dice: cuius materia est

oleum olivae per episcopum benedictum (D. 700; cfr. 908). L'olio deve essere consacrato (CIC 945) secondo un'antica usanza (cfr. Ippolito di Roma) dal vescovo o da un sacerdote autorizzato dalla Santa Sede. L'uso di olio non consacrato o di olio consacrato da parte di un sacerdote non autorizzato rende dubbia la validità del sacramento. Cfr. D. 1628 (DS. 2763).

La materia prossima è l'unzione del malato con olio consacrato. Per la validità del sacramento basta l'unzione di uno solo dei sensi o meglio sulla fronte. CIC 947, § 1.

2. Forma.

La forma consiste nella preghiera del sacerdote che accompagna l'unzione. *De fide.*

La Chiesa latina usa queste parole: Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Deus, quidquid per visum (auditum, gustum et locutionem, tactum, gressum) deliquisti. Amen (D. 700, 908 [DS. 1324, 1695]; cfr. D. 1996 [DS. 3391]).

Secondo Giac. 5, 14 la forma dev'essere una preghiera per l'ammalato, la quale determini l'unzione come atto religioso. Al che si presta più di ogni altra la forma *deprecativa*, benchè anche le forme indicative e imperative usate nel passato possano assumere, mediante l'intenzione del ministro, un senso deprecativo.

§ 3. Gli effetti dell'unzione degli infermi.

Il *Decreto per gli Armeni* attribuisce all'unzione degli infermi la guarigione dell'anima e, in quanto è giovevole, anche quella del corpo: Effectus vero est mentis sanatio et, in quantum autem expedit, ipsius etiam corporis

(D. 700 [DS. 1325]). Il Concilio di Trento enumera gli effetti seguenti: conferimento della grazia, remissione dei peccati, cancellazione delle reliquie del peccato, sollievo e conforto dell'ammalato, e qualche volta sanità del corpo (D. 927, 909 [DS. 1717, 1696]). Col summenzionato *Decreto* distinguiamo due effetti:

1. Conferimento della grazia.

a) **L'unzione degli infermi conferisce all'infermo la gràzia santificante per il sollievo e il conforto dell'anima.** *De fide.*

Come sacramento dei vivi conferisce di per sè l'aumento della grazia santificante, la quale, conformemente al fine del sacramento ha la virtù e la destinazione di guarire l'anima del malato, di sollevarla e di confortarla, eccitando in lui una grande fiducia nella misericordia divina e dando la forza per sopportare i dolori della malattia e dell'agonia e resistere alle tentazioni del nemico maligno. In tal modo si vince la debolezza morale che rimane nell'ammalato come conseguenza del peccato (reliquiae peccati). D. 909 (DS. 1696). Cfr. *Suppl.* 30, 1. Con la grazia santificante vien concesso anche il diritto a quelle grazie attuali di cui abbisogna il malato nel momento dell'aggravarsi del male e dell'agonia.

b) **L'unzione degli infermi opera la remissione dei peccati gravi e veniali che ancora rimanessero.** *De fide.*

Essendo un sacramento dei vivi, l'unzione degli infermi presuppone in via ordinaria lo stato di grazia; tuttavia essa rimette (indirettamente) i peccati gravi (Giac. 5, 15-16) quando il malato non li potesse confessare o

credesse erroneamente di esserne esente. Naturalmente è richiesto almeno il dolore di attrizione. Con l'unzione degli infermi vengono anche rimesse le pene temporali in proporzione delle disposizioni soggettive del ricevente.

Non pochi teologi scolastici, specie scotisti, vedono nella remissione dei peccati veniali il fine principale dell'unzione degli infermi. S. Tommaso respinge questa opinione, sembrandogli infondato che oltre a quello della penitenza vi sia ancora uno speciale sacramento per la remissione dei peccati veniali.

Il sacramento ricevuto validamente ma indegnamente rivive, secondo l'opinione dei teologi, dopo che sono stati rimossi gli ostacoli alla grazia.

2. Guarigione del corpo.

L'unzione degli infermi produce talvolta, quando sia utile alla salute dell'anima, il ristabilimento della sanità del corpo. *De fide.*

Questo effetto non viene prodotto direttamente in modo miracoloso; ma indirettamente in quanto per l'intimo commercio tra l'anima e il corpo il sollievo e il conforto dell'uno opera la guarigione dell'altro. Per tal modo bisogna esortare i malati a non rinviare l'unzione degli infermi fino al momento in cui la guarigione non è più possibile se non mediante un evidente miracolo.

§ 4. La necessità dell'unzione degli infermi.

L'unzione degli infermi non è di per sè necessaria per la salvezza. *Sent. certa.* CIC 944.

La ragione consiste nel fatto che senza di essa si può conseguire e conservare lo stato di grazia. Tuttavia in certe circostanze (per accidens) può essere necessaria,

come ad esempio nel caso di un malato in peccato grave che non può più ricevere il sacramento della penitenza.

Non si può provare che vi sia un precetto divino esplicito di ricevere questo sacramento; ma il semplice fatto dell'istituzione importa per lo meno un precetto implicito.

L'amore verso se stessi e la stima dovuta al sacramento impongono al malato il grave dovere di riceverlo. L'amore verso il prossimo deve spingere coloro che circondano l'infermo a rendergli possibile il compimento di tale dovere. Il Concilio di Trento giudica « grande peccato e ingiuria dello Spirito Santo » il disprezzo di questo sacramento (D. 910).

§ 5. Il ministro dell'unzione degli infermi.

L'unzione degli infermi può essere validamente amministrata solo dai vescovi e dai sacerdoti. *De fide.*

Il Concilio di Trento, contro i riformatori che per i « presbiteri » (Giac. 5, 14) intendevano i membri più anziani della comunità, dichiarò: « Se qualcuno dirà che i presbiteri della Chiesa... non sono i sacerdoti ordinati dal vescovo, ma i più anziani in ogni comunità, che perciò il ministro dell'unzione degli infermi non è il sacerdote, sia scomunicato »: Si quis dixerit, presbyteros Ecclesiae... non esse sacerdotes ab episcopo ordinatos, sed aetate seniores in quavis communitate, ob idque proprium extremae unctionis ministrum non esse solum sacerdotem, A.S. D. 929 (DS. 1719).

L'amministrazione per mezzo di *più* sacerdoti, molto diffusa nel medioevo e ancor oggi usuale nella Chiesa greca, non è richiesta dalla forma plurale « presbiteri » (Giac. 5, 14); è però possibile.

L'unzione conferita dai *laici* a sè od altrui, già ricordata

da Innocenzo I (D. 99 [DS. 216]) e assai diffusa nel medioevo, non dev'essere considerata come un sacramento, ma soltanto come un sacramentale.

§ 6. Soggetto dell'unzione degli infermi.

L'unzione degli infermi può essere validamente ricevuta soltanto dal fedele gravemente ammalato. *De fide.* D. 910 (DS. 1698).

Oltre il battesimo e il pericolo di vita per causa di malattia (Giac. 5, 14-15), per ricevere validamente questo sacramento si richiede l'età della ragione (sent. certa), dato che per il suo fine e per gli effetti esso costituisce il perfezionamento della penitenza, la quale esige appunto tale età. CIC 940, § 1.

L'unzione degli infermi si può ripetere; ma nel corso della stessa infermità ciò è possibile soltanto quando, dopo un miglioramento, si ripresenta di nuovo il pericolo di morte. D. 910 (DS. 1698). CIC 940, § 2.

La tesi sostenuta da alcuni teologi della scolastica primitiva (Ivo di Chartres, Goffredo di Vendôme, Maestro Simone) che l'unzione degli infermi può essere ricevuta una sola volta in vita, è contraria allo scopo del sacramento e non ha fondamento alcuno nella Scrittura e nella Tradizione; e perciò venne quasi generalmente respinta (Pietro il Venerabile, Ugo di S. Vittore, Pietro Lombardo). A quanto ci testimoniano alcuni sacramentari del primo medioevo (il Gregoriano ed altri) era perfino assai diffusa l'usanza di amministrare l'unzione ai malati, come si faceva con la comunione agli stessi, ogni sette giorni. Non si può dubitare che questa ripetizione prevista dalla liturgia valesse per lo stesso pericolo di morte.

Per ricevere *validamente* il sacramento è necessaria l'intenzione; in caso di necessità è sufficiente l'intenzione abituale esistente in modo implicito.

Per riceverlo *degnamente* è richiesto di regola lo stato di grazia; in caso di necessità basta la contrizione abituale imperfetta.

VI. IL SACRAMENTO DELL'ORDINE

§ 1. Concetto e sacramentalità dell'ordine.

1. Concetto.

L'ordine (ordo, ordinatio) è il sacramento in cui, mediante l'imposizione delle mani e la preghiera del vescovo, vien conferito al fedele un potere spirituale e la grazia per esercitarlo in modo gradito a Dio.

2. Sacramentalità dell'ordine.

a) *Dogma.*

L'ordine è un vero e proprio sacramento istituito da Cristo. *De fide.*

Contro la dottrina protestante del sacerdozio generale dei laici il Concilio di Trento dichiarò che nella Chiesa cattolica c'è un sacerdozio visibile ed esterno (D. 961 [DS. 1771]), una gerarchia istituita per diritto divino (D. 966 [DS. 1776]), cioè un sacerdozio particolare ed un particolare stato sacerdotale (ordo in esse) essenzialmente distinto dallo stato laicale. Si entra nello stato sacerdotale per mezzo di un apposito sacramento, l'ordine (ordo in fieri vel ordinatio). Lo stesso Concilio ha definito: « Se qualcuno dirà che l'ordine o la sacra ordinazione non è veramente e propriamente sacramento istituito da Cristo, sia scomunicato »: Si quis dixerit, ordinem sive sacram ordinationem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino institutum, A.S. (D. 963 [DS. 1773]). La definizione del Concilio afferma soltanto la sacramentalità dell'ordine in generale, ma non dei singoli ordini.

b) Prova della Scrittura.

Nei passi della Scrittura ove si narra dell'ammissione nella gerarchia ecclesiastica emergono chiaramente i singoli elementi del sacramento.

In Atti 6, 6 si parla dell'istituzione dei diaconi (secondo l'opinione tradizionale) in questi termini: « Li condussero (i sette uomini) davanti agli Apostoli, i quali, dopo aver pregato, imposero loro le mani ». In Atti 14, 22 (G. 23) è detto dell'istituzione dei presbiteri: « E avendo ordinato, dopo l'orazione e il digiuno, sacerdoti per essi in ciascuna Chiesa, li raccomandarono al Signore ». Paolo scrive al suo discepolo Timoteo: « Ti raccomando di ravvivare il dono di Dio che è in te per l'imposizione delle mie mani » (2 Tim. 1, 6). Cfr. 1 Tim. 4, 14: « Non trascurare il dono che è in te e che per ispirazione profetica ti fu conferito con l'imposizione delle mani dei presbiteri ».

L'ammissione nella gerarchia ecclesiastica aveva dunque luogo con un rito sensibile, consistente nell'imposizione delle mani e nella preghiera. Con questo rito esterno inoltre veniva conferito all'ordinando un potere spirituale e la grazia interna. Infine l'istituzione per opera di Cristo risulta dal fatto che soltanto Dio o l'Uomo-Dio Gesù Cristo può legare la comunicazione della grazia a un rito esterno.

L'espressione « dono » (τὸ χάρισμα) nei due passi di S. Paolo a Timoteo non designa i carismi straordinari, ma la grazia santificante concessa per l'esercizio del ministero spirituale.

L'esortazione dell'Apostolo Paolo a Timoteo: « Non ti dar fretta a imporre le mani ad alcuno » (1 Tim. 5, 22), che secondo l'interpretazione più probabile si riferisce all'ordinazione, attesta che i capi della Chiesa,

ordinati dagli Apostoli, dovevano trasmettere ulteriormente i poteri ricevuti mediante l'imposizione delle mani. Vi sono però interpreti antichi e recenti (P. Galtier, C. Rahner) i quali pensano che qui si tratti dell'imposizione delle mani per la riconciliazione dei penitenti, poichè nel v. 20 si parla del modo di comportarsi verso coloro che sbagliano.

c) Prova della Tradizione.

La Tradizione attesta l'istituzione divina della gerarchia ecclesiastica (vedi Trattato della Chiesa, § 4), il conferimento dei poteri sacerdotali mediante l'imposizione delle mani e la preghiera (vedi sotto § 3) e la comunicazione della relativa grazia interna. S. GREGORIO DI NISSA paragona la consacrazione sacerdotale con la consacrazione dell'Eucarestia: « La stessa virtù della parola rende pure il sacerdote degno e santo, distinto dalla comunità dei fedeli per la innovazione della consacrazione. Ancora ieri e per l'addietro confuso nella moltitudine e nel popolo, diviene di colpo capo, dirigente, maestro di pietà, iniziatore ai misteri nascosti. E tutto ciò senza mutare corpo od aspetto. Esteriormente rimane sempre lo stesso di prima, ma la sua anima invisibile è stata trasformata da una forza e da una grazia invisibili » (*Or. in baptismum Christi*). S. AGOSTINO paragona l'ordine con il battesimo: « Sono ambedue sacramenti ed ambedue vengono amministrati all'uomo con una certa qual consacrazione; l'uno quando l'uomo vien battezzato, l'altro quando viene ordinato; per questo motivo nella Chiesa cattolica non possono essere ripetuti » (*Contra ep. Parmeniani* II, 13, 28).

§ 2. Gli ordini in particolare.

Si contano generalmente sette ordini: quattro minori: ostiariato, lettorato, esorcistato ed accolitato; e tre maggiori: suddiaconato, diaconato e sacerdozio; quest'ultimo comprende il presbiterato e l'episcopato. Cfr. D. 958, 962 (DS. 1765, 1772).

I sette ordini insieme sono attestati per la prima volta in una lettera del Papa Cornelio (251-253) al vescovo Fabio di Antiochia (EUSEBIO, *Hist. eccl.* VI, 43, 11; D. 45 [DS. 109]).

1. I quattro ordini minori ed il suddiaconato.

I quattro ordini minori ed il suddiaconato non sono sacramenti, ma soltanto sacramentali. *Sent. communior.*

Non si può opporre il *Decreto per gli Armeni* (D. 701) che ripete la dottrina di S. Tommaso e della maggior parte degli scolastici, poichè esso non è una decisione infallibile del magistero, ma soltanto un'istruzione pratica. Il Concilio di Trento non si è pronunciato in merito alla questione. La Costituzione apostolica *Sacramentum ordinis* di PIO XII (1947) favorisce evidentemente l'opinione che solo il diaconato, il presbiterato e l'episcopato sono ordini sacramentali, poichè parla unicamente di questi tre (D. 3001 [DS. 3858 ss.]).

Gli ordini minori ed il suddiaconato non sono di istituzione divina, ma vennero introdotti dalla Chiesa per particolari esigenze. Il lettorato è attestato per la prima volta da TERTULLIANO (*De praescr.* 41), il suddiaconato da IPPOLITO DI ROMA (*Traditio apost.*) e tutti gli ordini minori insieme (ai quali appartenne sino al sec. XII anche il suddiaconato) dal Papa Cornelio (D. 45 [DS. 109]). La Chiesa greca conosce solo due ordini minori: lettorato e suddiaconato. Nel rito d'amministrazione degli ordini minori manca l'imposizione delle mani.

2. Il presbiterato.

Il presbiterato è un sacramento. *De fide.*

La sacramentalità del presbiterato è espressa implicitamente nella definizione del Concilio di Trento che l'ordine è un vero e proprio sacramento (D. 963 [DS. 1773]).

Dato che al tempo del Concilio non c'era unità di vedute sulla sacramentalità dell'episcopato e del diaconato, tale definizione deve almeno riferirsi al presbiterato, la cui indole sacramentale non venne mai contestata. La Costituzione apostolica *Sacramentum ordinis* di Pio XII insegna la sacramentalità tanto del presbiterato quanto del diaconato e dell'episcopato, in quanto determina accuratamente la materia e la forma di ciascuno di questi ordini (D. 2301 [DS. 3859]).

La sacramentalità del presbiterato emerge sopratutto dal rito che consiste essenzialmente nell'imposizione delle mani e nella preghiera, con cui si invoca sugli ordinandi la grazia dello Spirito Santo.

3. L'episcopato.

L'episcopato è sacramento. *Sent. certa.*

Il Concilio di Trento ha dichiarato che i vescovi, quali successori degli Apostoli, appartengono alla gerarchia ecclesiastica in modo principale (praecipue) e che quando conferiscono l'ordinazione non invano dicono: Accipe Spiritum Sanctum (D. 960, 964 [DS. 1768, 1774]). La Costituzione apostolica *Sacramentum ordinis* di Pio XII presuppone la sacramentalità dell'episcopato. Il Conc. Vaticano II insegna esplicitamente: « Con la consacrazione episcopale viene conferita la pienezza del sacramento dell'ordine » (*De Ecclesia* 21, 2).

I due passi 2 Tim. 1, 6 e 1 Tim. 4, 14 si riferiscono direttamente all'episcopato. L'ordinazione avviene mediante imposizione delle mani e preghiera.

L'*obiezione* dei teologi scolastici che l'ordinazione dei vescovi non conferisce alcun potere nuovo sul corpo reale di

Cristo, cioè l'Eucarestia, non è completamente esatta perchè conferisce ai vescovi la potestà di partecipare ad altri il potere di consacrare l'eucarestia medesima.

Superiorità dei vescovi.

I vescovi sono superiori ai sacerdoti. *De fide.*

Nell'antichità la superiorità dei vescovi venne contestata da Aerio di Sebaste (IV sec.), nel medioevo da Marsilio da Padova (D. 498 [DS. 944]), dai wicleffiti e dagli hussiti (D. 675 [DS. 1265]), all'inizio dell'epoca moderna dai riformatori.

Contro questi ultimi il Concilio di Trento ha dichiarato: Si quis dixerit, episcopos non esse presbyteris superiores, A.S. (D. 967 [DS. 1777]). La superiorità dei vescovi riguarda i poteri di giurisdizione e di ordine. Quest'ultima consiste nel fatto che essi soli hanno la potestà di ordinare e di cresimare come ministri ordinari.

La questione se la superiorità del vescovo sul sacerdote, sia riguardo al potere di giurisdizione, sia anche riguardo a quello di ordine, si fondi sulla diretta istituzione di Cristo o sulla disposizione della Chiesa, e quindi sia di diritto divino od ecclesiastico, fu lasciata indecisa dal Concilio di Trento. È vero che la tradizione è unanime nell'attestare il fatto della superiorità dei vescovi, ma non si pronuncia chiaramente sulla sua natura giuridica. S. Gerolamo insegna che in origine non c'era differenza tra vescovo e sacerdote. Per prevenire scismi, uno dei presbiteri, mediante elezione, sarebbe stato preposto agli altri ed incaricato del governo della comunità. Da allora il conferimento degli ordini sarebbe divenuto privilegio del vescovo. Cfr. *Ep.* 146, 1; *In ep. ad Tit.* 1, 5. L'opinione di Gerolamo sopravvive in Isidoro di Siviglia, Amalario di Metz e molti canonisti medievali. Tra i teologi scolastici Giovanni Duns Scoto le attribuisce una certa probabilità, ma la maggioranza la rigetta e con Tommaso d'Aquino insegna che la differenza tra vescovo e presbitero esisteva fin dall'inizio per diretta istituzione di Cristo.

4. Il diaconato.

Il diaconato è sacramento. *Sent. certa.*

La dichiarazione del Concilio di Trento che i vescovi nell'ordinazione non invano dicono: accipe Spiritum Sanctum (D. 964 [DS. 1774]), si applica pure all'ordinazione dei diaconi. La Costituzione apostolica *Sacramentum ordinis* di Pio XII presuppone la sacramentalità del diaconato, insegnata finora dai teologi quasi unanimemente. Vat. II, *Lumen gentium*, n. 29, 1: « Sostenuti dalla grazia sacramentale ».

La tradizione scorge l'istituzione del diaconato in Atti 6, 6. Il rito consiste essenzialmente nell'imposizione delle mani e nella preghiera per impetrare la grazia dello Spirito Santo.

Diaconato, presbiterato ed episcopato sono gradi sacramentali dell'ordine. Essi non sono tuttavia tre sacramenti distinti, ma formano insieme l'unico sacramento dell'ordine. Il potere sacerdotale si trova nell'episcopato in tutta la sua pienezza, in grado meno completo nel presbiterato e nel grado più basso nel diaconato.

§ 3. Il segno esteriore del sacramento dell'ordine.

1. Materia.

a) **La materia del diaconato, del presbiterato e dell'episcopato è soltanto l'imposizione delle mani.** *Sent. certa.*

Dato che solo questi tre ordini sono sacramentali, l'imposizione delle mani è semplicemente la materia del sacramento dell'ordine. L'imposizione si deve fare toccando fisicamente il capo dell'ordinando, quantunque per la validità basti anche un contatto morale ottenuto distendendo le mani.

Nella Costituzione apostolica *Sacramentum ordinis* (1947) Papa Pio XII dichiarò con la sua suprema autorità apostolica: « Materia unica dei sacri ordini del diaconato, del presbiterato e dell'episcopato è l'imposizione delle mani »: Sacrorum ordinum diaconatus, presbyteratus et episcopatus materiam eamque unam esse manuum impositionem (D. 3001 [DS. 3859]). Cfr. D. 910, 958-959, 1963 (DS. 1697, 1765-1766, 1063).

La decisione di Pio XII stabilisce solamente quello che d'orinnanzi è richiesto per la validità del sacramento dell'ordine. Rimane aperta la questione se Cristo abbia istituito questo sacramento in genere o in specie e per conseguenza se l'imposizione delle mani ne sia stata sempre, anche per il passato, materia unica. L'opinione più comune dei teologi è che Cristo l'abbia istituito in specie e pertanto ne abbia stabilito l'imposizione delle mani con la preghiera che la determina quale sostanza invariabile del sacramento, sicchè l'imposizione ne fu sempre, anche per il passato, l'unica materia. Quanto viene stabilito nella suddetta costituzione non ha forza retroattiva. Se quindi esistesse un dubbio circa gli ordini conferiti anteriormente, dev'essere sottoposto al giudizio della Sede Apostolica.

La Scrittura (Atti 6, 6; 1 Tim. 4, 14; 5, 22; 2 Tim. 1, 6) e la Tradizione dei primi tempi della Chiesa conoscono soltanto l'imposizione delle mani quale elemento materiale del rito sacramentale dell'ordine. Cfr. Ippolito di Roma, *Tradizione apostolica;* Cipriano, *Ep.* 67, 5; Cornelio, *Ep. ad Fabium* (presso Eusebio, *Hist. eccl.* VI, 43, 9, 17); gli *Statuti della Chiesa antica* (D. 150 ss. [DS. 326]). Nella Chiesa greca vi è solo l'imposizione delle mani; pur mancando la consegna degli strumenti sacri, la validità di tale ordinazione fu sempre riconosciuta dalla Santa Sede.

Nell'*ordinazione presbiterale,* secondo la suddetta dichiarazione di Pio XII, si deve considerare materia del sacramento

la prima imposizione delle mani del vescovo fatta in silenzio, non invece la continuazione di questa stessa imposizione mediante l'estensione della mano destra e neppure l'ultima imposizione a cui son congiunte le parole: Accipe Spiritum Sanctum: quorum remiseris peccata etc. Questa si trova nella Chiesa latina a partire dal XII secolo e manca in quella greca.

b) **La consegna degli strumenti non è necessaria per la validità del diaconato, presbiterato, episcopato.** *Sent. certa.*

La maggioranza dei teologi scolastici, parlando della sacramentalità di tutti i gradi dell'ordine, posero la materia del sacramento nella consegna degli strumenti (traditio instrumentorum) simboleggianti l'ufficio dei singoli gradi. Questa tesi, sostenuta da S. Tommaso fu anche accolta nel *Decreto per gli Armeni* del Concilio di Firenze (1439). D. 701 (DS. 1326): cuius (sc. ordinis) materia est id, per cuius traditionem confertur ordo. Tale decreto però non costituisce una decisione infallibile del Magistero. Nell'unione compiuta nel Concilio non venne imposto ai greci di modificare il loro rito dell'ordinazione o di introdurvi la consegna degli strumenti.

Pio XII dichiarò nella Costituzione *Sacramentum ordinis* che la « consegna degli strumenti non è necessaria, almeno per il futuro, per la validità del diaconato, del presbiterato e dell'episcopato ».

Questa dichiarazione lascia aperta la possibilità che nel passato la consegna degli strumenti fosse, anche se in una sola parte della Chiesa, necessaria per la validità dei suddetti ordini, sia come parte della materia o come unica materia (il che è concepibile solo presupponendo che Cristo abbia istituito il sacramento dell'ordine in genere), sia come condizione necessaria per la validità introdotta dalla Chiesa.

Storicamente la consegna degli strumenti si può documentare a partire dal sec. X. Per gli ordini non sacramentali risale all'antichità (Ippolito; Statuti della Chiesa antica; D. 153 (DS. 329). La consegna dell'evangelo nell'ordinazione dei vescovi, attestata già in antico (D. 150 [DS. 326]), non rappresenta una consegna di strumenti.

2. Forma.

La forma del diaconato, del presbiterato e dell'episcopato consiste solo nelle parole che determinano l'imposizione delle mani. *Sent. certa.*

Nella Costit. *Sacramentum ordinis*, Pio XII dichiarò: « Forma parimenti unica sono le parole che determinano l'applicazione di tal materia, le quali parole univocamente significano gli effetti sacramentali, cioè la potestà dell'ordine e la grazia dello Spirito Santo, e come tali sono ricevute ed usate dalla Chiesa »: formam itemque unam esse verba applicationem huius materiae determinantia, quibus univoce significantur effectus sacramentales — scilicet potestas ordinis et gratia Spiritus Sancti — quaeque ab Ecclesia qua talia accipiuntur et usurpantur (D. 2301 [DS. 3859]).

Le parole che determinano la materia significando gli effetti del sacramento, la potestà dell'ordine e la grazia, sono quelle del Prefazio dell'ordinazione. Per il diaconato sono essenziali e perciò richieste per la validità le parole: «Emitte in eum quaesumus, Domine, Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii tui fideliter exequendi septiformis gratiae munere roboretur ». Nell'ordinazione presbiterale sono essenziali le seguenti parole: « Da, quaesumus, omnipotens Pater, in hunc famulum tuum presbyterii dignitatem; innova in visceribus eius spiritum sanctitatis, ut acceptum a te, Deus, secundi meriti munus obtineat censuramque morum exemplo suae conversationis insinuet». Nell'ordinazione episcopale: «Comple in sacerdote tuo ministerii tui summam, et ornamentis totius glorificationis instructum coelestis unguenti rore sanctifica ».

La formula imperativa che nell'ordinazione dei vescovi e dei diaconi accompagna l'imposizione delle mani: Accipe

Spiritum Sanctum (ad robur ecc. in quella dei diaconi) introdotta durante il medioevo (XIII-XIV) nel rito latino, non fa parte della forma e non è richiesta per la validità dell'ordinazione.

3. Appendice: Invalidità delle ordinazioni anglicane.

Nella lettera *Apostolicae curae* del 13 settembre 1896 Papa LEONE XIII dichiarò invalide le ordinazioni anglicane (D. 1963-1966 [DS. 3315-3319]). L'invalidità si fonda sul fatto che, nel nuovo « Ordinale » promulgato nel 1550 da Edoardo VI, le parole « Accipe Spiritum Sanctum » intese come forma che accompagna l'imposizione delle mani non designano chiaramente nè il grado dell'ordine nè la relativa potestà (defectus *formae*) — l'aggiunta che integra la forma: « ad officium et opus presbyteri » ovvero « episcopi », è posteriore — e poi sul fatto che manca l'intenzione di conferire i poteri sacerdotali essenziali, di offrire il sacrificio della Messa e di rimettere i peccati (defectus *intentionis*). Inoltre è dubbio se l'ordinazione dell'arcivescovo anglicano Matteo Parker (1559), dal quale dipende la successione apostolica nella Chiesa anglicana, sia stata fatta da un vescovo consacrante validamente ordinato; anzi sembra che Barlow, che fu appunto il consacrante, non fosse neppure vescovo. La partecipazione di vescovi vecchio-cattolici ed ortodossi nella consacrazione di alcuni vescovi anglicani rende difficile dare ora un giudizio, dal punto di vista cattolico, della validità o invalidità delle ordinazioni anglicane nei casi concreti.

§ 4. Gli effetti del sacramento dell'ordine.

1. Grazia.

Il sacramento dell'ordine conferisce a chi lo riceve la grazia santificante. *De fide.* Cfr. D. 843 a, 959, 964 (DS. 1600, 1766, 1774).

Quale sacramento dei vivi l'ordine produce per sè l'aumento della grazia santificante con la precisa finalità di rendere atto il soggetto ad esercitare degnamente le

funzioni del suo ordine ed a vivere in conformità di esso. Il *Decreto per gli Armeni* insegna con S. Tommaso: Effectus (sc. ordinis) augmentum gratiae, ut quis sit idoneus minister. PIO XI nell'Enciclica *Ad catholici sacerdotii* (1935) insegna: « Il sacerdote per il sacramento dell'ordine riceve nuova e speciale grazia con speciali aiuti, per i quali... egli potrà degnamente assolvere tutti gli ardui doveri dello stato sublime a cui fu chiamato » (D. 2275 [DS. 3756]). Il fondamento biblico sta in 1 Tim. 4, 14 e 2 Tim. 1, 6.

Con l'aumento della grazia l'ordinando riceve il diritto alle grazie attuali che gli saranno necessarie per realizzare gli scopi del sacramento. *Suppl.* 35, 1.

2. Carattere.

L'ordine imprime il carattere. *De fide.*

Definizione del Concilio di Trento: Si quis dixerit, per sacram ordinationem... non imprimi characterem, A.S. (D. 964 [DS. 1774]; cfr. D. 852 [DS. 1609]). Sul carattere è fondata l'irrepetibilità del sacramento e l'impossibilità di ritornare allo stato laicale. Cfr. AGOSTINO, *Contra ep. Parmeniani* II, 13, 28; *De bono coniugali* 24, 32.

Il carattere dell'ordine abilita il soggetto a prendere parte attiva al culto cristiano e, siccome questo è un'emanazione del sacerdozio di Cristo, alla partecipazione attiva di tale sacerdozio. Come segno *configurativo* assimila l'ordinato a Gesù Cristo, il sommo ed eterno sacerdote; come segno *distintivo* lo distingue dai laici e dai detentori di gradi non gerarchici: come segno *dispositivo* lo abilita ed autorizza all'esercizio dei poteri gerarchici del relativo ordine; infine quale segno *obbligativo* obbliga all'amministrazione dei doni della redenzione ed a una vita integra nei costumi.

Siccome il sacramento dell'ordine ha tre gradi, bisogna ammettere che in ognuno di essi venga impresso un carattere particolare distinto dagli altri. Come partecipazione attiva al sacerdozio di Cristo, il carattere dell'ordine supera quello del battesimo, che suppone necessariamente e quello della cresima, che suppone convenientemente.

3. Potere.

L'ordine conferisce un potere spirituale permanente. *De fide.* Cfr. D. 960 (DS. 1767).

Nel carattere sacramentale hanno radice i poteri spirituali conferiti al soggetto dei singoli ordini. Essi si concentrano in modo particolare attorno all'Eucarestia. Il diacono riceve il potere di servire immediatamente il vescovo ed il sacerdote nell'offerta del sacrificio eucaristico e di distribuire la comunione; il sacerdote ha principalmente il potere di consacrare e di assolvere (D. 961 [DS. 1771]); il vescovo quello di ordinare.

§ 5. Il ministro del sacramento dell'ordine.

1. Ministro ordinario.

Il ministro ordinario di tutti i gradi dell'ordine, sia di quelli sacramentali sia di quelli non sacramentali è solo il vescovo validamente consacrato. *De fide.*

Definizione del Concilio di Trento: Si quis dixerit, episcopos non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel eam, quam habent, illis esse cum presbyteris communem, A.S. (D. 967 [DS. 1777]; cfr. D. 701 [DS. 1326]). CIC 951.

Secondo la Scrittura appaiono quali ministri dell'ordinazione gli Apostoli (Atti 6, 6; 14, 22; 2 Tim. 1, 6) o i discepoli degli Apostoli consacrati vescovi (1 Tim. 5, 22; Tit. 1, 5).

La Tradizione cristiana antica conosce quali ministri dell'ordinazione solo i vescovi. Il potere di ordinare viene riconosciuto quale privilegio del vescovo ed espressamente negato al semplice sacerdote. IPPOLITO DI ROMA nella *Tradizione apostolica* stabilisce che il presbitero non ordina nessun membro del clero (clerum non ordinat). Secondo le *Costituzioni apostoliche* l'ordinazione è riservata al vescovo. Il prete impone sì le mani, ma non per ordinare (χειροθετεῖ, οὐ χειροτονεῖ; VIII, 28, 3; cfr. III, 20, 2). EPIFANIO respinge l'errore di Aerio di Sebaste secondo cui il sacerdote avrebbe lo stesso rango del vescovo, osservando che solo il vescovo ha il potere di ordinare (*Haer.* 75, 4). S. GEROLAMO, sebbene tenga ad elevare molto il rango del semplice sacerdote a scapito del vescovo, dice che questi ha il privilegio di ordinare: « Che compie il vescovo, eccetto l'ordinazione, che non sia anche compiuto dal sacerdote? » (*Ep.* 146, 1).

Ogni vescovo validamente consacrato, anche se eretico, scismatico, simoniaco o scomunicato può amministrare validamente il sacramento dell'ordine, purchè abbia l'intenzione richiesta e compia il rito esteriore essenziale (sent. certa). Cfr. D. 855, 860 (DS. 1612, 1617); CIC 2372.

Nell'antichità e negli albori del medioevo si ebbero numerose *riordinazioni*, cioè ripetizioni delle ordinazioni che erano state fatte da vescovi eretici, scismatici o simoniaci. I Padri ed i teologi della scolastica primitiva sono al riguardo indecisi. PIETRO LOMBARDO non si arrischia a prendere posizione, date le contrastanti opinioni dei Padri (*Sent.* IV, 25, 1). S. TOMMASO afferma la validità delle ordinazioni fatte da vescovi eretici e scismatici (*Suppl.* 38, 2).

Per la *liceità* delle ordinazioni è richiesto che esse siano fatte dal proprio vescovo o da un altro vescovo con il suo permesso (lettere dimissoriali) CIC 955.

Ministro dell'ordinazione episcopale.

Per una lecita amministrazione dell'ordinazione episcopale si richiede la presenza di tre vescovi. Per la validità è sufficiente però un solo vescovo, dato che questi possiede da solo il pieno potere d'ordinare. CIC 954. I due vescovi assistenti sono detti, secondo la Costituzione apostolica *Episcopalis consecrationis* (1944) di PIO XII, *conconsacratori* e non semplici testimoni: et ipsi consecratores effecti proindeque conconsecratores deinceps vocandi. È per ciò necessario che essi abbiano l'intenzione di conferire l'ordine e che compiano in comune con il vescovo consacratore l'intero segno sacramentale, non solo imponendo le mani insieme con lui, ma pronunciando anche la preghiera della consacrazione con il relativo prefazio.

Sin dai tempi più antichi la consacrazione episcopale veniva fatta da parecchi vescovi. Secondo la prescrizione del Concilio di Nicea (can. 4) essa deve farsi almeno da tre, e secondo la Costituz. apost. (III, 20, 1; VIII, 27, 2) da tre o almeno da due vescovi. In caso di necessità bastava tuttavia un solo vescovo, come attestano le Costituz. apost. (VIII, 27, 3) ed una pretesa lettera di GREGORIO MAGNO (*Ep.* XI, 64, 8) a S. Agostino di Canterbury (poco prima del 731).

2. Ministro straordinario.

a) **Ministro straordinario dei quattro ordini inferiori e del suddiaconato è il semplice sacerdote.** *Sent. certa.*

Il semplice sacerdote può, per diritto comune o per mezzo di un indulto papale, avere l'autorità di conferire i quattro ordini minori e il suddiaconato. Il motivo sta nell'istituzione ecclesiastica di questi ordini. Il diritto vigente contempla soltanto la tonsura e gli ordini minori. Cfr. CIC 239, § 1, n. 22, 957, § 2, 964, n. 1. Tuttavia nel medioevo ed ancora dopo il Concilio di Trento fu ripetutamente concesso ad abati il privilegio di conferire il suddiaconato.

b) Per quanto riguarda gli ordini sacramentali del diaconato e del presbiterato la maggioranza dei teologi sostiene con S. Tommaso e Scoto l'opinione che essi non possono essere validamente conferiti dal semplice sacerdote neppure con autorizzazione papale.

A questa tesi ostano però serie difficoltà di ordine storico: Papa BONIFACIO IX, d'accordo con la dottrina di numerosi canonisti medioevali (per es. Uguccio † 1210) concesse, con la bolla *Sacrae religionis* del 1° febbraio 1400, all'abate del convento agostiniano di St. Osyth nell'Essex (diocesi di Londra), e ai suoi successori, il privilegio di conferire ai propri sudditi tanto gli ordini minori quanto il suddiaconato, il diaconato ed il presbiterato. Il privilegio venne revocato il 6 febbraio 1403 per istanza del vescovo di Londra, ma gli ordini, conferiti fino allora in virtù di esso, non furono dichiarati invalidi. Papa MARTINO V, con la bolla *Gerentes ad vos* del 16 novembre 1427, concesse all'abate del convento dei cistercensi di Altzelle (diocesi di Meissen) il privilegio di conferire ai suoi sudditi ed ai monaci, per la durata di cinque anni, tutti gli ordini, anche il suddiaconato, il diaconato ed il presbiterato. Papa INNOCENZO VIII, con la bolla *Exposcit tuae devotionis* del 9 aprile 1489, concesse all'abate generale ed ai quattro protoabati dell'ordine dei cistercensi, ed ai loro successori, lo stesso privilegio limitato però al suddiaconato ed al diaconato. Ancora nel sec. XVII gli abati cistercensi facevano libero uso di tale privilegio. DS. 1145 s., 1290, 1435.

Se non si vuole ammettere che i tre pontefici siano rimasti vittima di una falsa opinione teologica dei loro tempi (l'infallibilità papale non è in gioco, giacchè non si trattava affatto di una decisione magisteriale della questione) si deve concedere che il semplice sacerdote sia ministro straordinario del diaconato e del presbiterato, come lo è della cresima. Secondo questa spiegazione il potere di ordinare è contenuto come *potestas ligata* nel potere di consacrare. Per esercitarlo validamente è necessaria una particolare autorizzazione papale.

§ 6. Il soggetto del sacramento dell'ordine.

Il sacramento dell'ordine può essere validamente ricevuto solo da un battezzato di sesso maschile. *Sent. certa.* CIC 968, § 1.

È di diritto positivo divino che solo gli uomini sono atti a ricevere il sacramento dell'ordine. Cristo ha chiamato all'Apostolato soltanto uomini. Secondo la testimonianza della Scrittura (cfr. 1 Cor. 14, 34; 1 Tim. 2, 11) e la pratica costante della Chiesa, i poteri gerarchici furono trasmessi soltanto a uomini. Cfr. TERTULLIANO, *De praescr.* 41; *De virg. vel.* 9.

Nella Chiesa antica le *diaconesse* formavano un ordine particolare vicino al clero e, secondo le Costituzioni apost. (VIII, 19-20) e la legislazione imperiale (Giustiniano), addirittura annoverato tra il clero. L'ammissione si faceva con un apposito rito, secondo le Costit. apost. (VIII, 19) con imposizione delle mani e preghiera. Tuttavia non fu loro riconosciuta alcuna funzione sacerdotale. Cfr. IPPOLITO, *Trad. apost.;* Conc. Nic., can. 19; EPIFANIO, *Haer.* 79, 3; *Constit. Apost.* VIII, 28, 6. I loro compiti principali consistevano nell'aiutare le donne durante il battesimo e nel curare i poveri e gli ammalati.

L'ordine conferito ad un bambino battezzato è valido, ma illecito. L'adulto deve avere l'intenzione di ricevere il sacramento. A motivo dei doveri troppo gravi che l'ordine impone, con ogni probabilità è richiesta l'intenzione virtuale.

Per ricevere *lecitamente* l'ordine è necessario osservare esattamente le condizioni stabilite dalla Chiesa; per riceverlo *degnamente* è necessario lo stato di grazia.

VII. IL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

§ 1. Concetto, origine e sacramentalità del matrimonio.

1. Concetto del matrimonio.

Il matrimonio cristiano è il sacramento in cui due persone di sesso diverso, atte a contrarre, si uniscono col mutuo consenso in comunità di vita per la procreazione e l'educazione della prole e ricevono la grazia necessaria al compimento dei doveri del loro proprio stato.

Il *Catechismo romano* (II, 8, 3) seguendo i teologi medioevali (cfr. PIETRO LOMBARDO, *Sent.* IV, 27, 2) dà la seguente definizione che riecheggia quella del diritto romano: matrimonium est viri et mulieris maritalis coniunctio inter legitimas personas, individuam vitae consuetudinem retinens: il matrimonio è l'unione maritale dell'uomo con la donna, contratta fra persone legittime, per una inseparabile comunanza di vita. In questa definizione però manca l'elemento essenziale per il matrimonio cristiano, cioè il conferimento della grazia.

2. Origine divina del matrimonio.

Il matrimonio non venne istituito dagli uomini, ma da Dio. *Sent. certa.* D. 2225 (DS. 3700). Cfr. Vat. II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 48.

Come istituzione naturale (officium naturae) il matrimonio è di origine divina. Dio creò l'uomo maschio e femmina (Gen. 1, 27) e infuse nella natura umana l'istinto della propagazione. Egli benedisse la prima coppia e le comunicò con particolare rivelazione l'ordine di riprodursi: « Crescete e moltiplicatevi e popolate la terra » (Gen. 1, 28).

L'origine divina del matrimonio venne contestata dalle sètte *gnostico-manichee* antiche e medioevali. Partendo dalla dottrina dualistica per cui la materia è sede del male, essi respinsero il matrimonio come sorgente del male appunto perchè per suo mezzo si propaga la materia. Sotto l'influsso dello spiritualismo platonico, GREGORIO DI NISSA (*De opif.*, hom. 17) spiegò la differenziazione sessuale dell'uomo e quindi il matrimonio come una conseguenza del peccato previsto da Dio. S. TOMMASO respinse questa tesi (*S. th.* I, 98, 2). Anche S. GEROLAMO (*Ep.* 22, 29) erroneamente spiega l'origine del matrimonio con il peccato originale.

3. Sacramentalità del matrimonio.

a) *Dogma.*

Il matrimonio è un vero e proprio sacramento istituito da Gesù Cristo. *De fide.*

Cristo ricondusse il matrimonio istituito e benedetto da Dio all'ideale originario dell'unità e indissolubilità (Mt. 19, 3 ss.) e lo elevò a dignità di sacramento. Il Concilio di Trento definì contro i riformatori che negavano la sacramentalità del matrimonio e lo consideravano un affare esteriore e civile (Lutero): « Se qualcuno dirà che il matrimonio non è veramente e propriamente uno dei sette sacramenti della nuova Legge istituiti da Cristo, nostro Signore, ma un'invenzione degli uomini nella Chiesa, e che non conferisce la grazia, sia scomunicato »: Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem Legis evangelicae sacramentis, a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in Ecclesia inventum, neque gratiam conferre, A.S. (D. 971 [DS. 1801]; cfr. D. 367, 424, 465, 702 [DS. 718, 793, 1327]). Pio X respinse la dottrina modernista che parimenti negava l'istituzione divina del matrimonio (D. 2051 [DS. 3451]). Cfr. il

Sillabo di PIO IX (1864) e le encicliche sul matrimonio *Arcanum* di LEONE XIII (1880) e *Casti connubii* di PIO XI (1930). D. 1765, 1853, 2225 (DS. 2965, 3142, 3700).

b) Prova della Scrittura.

Paolo pone in risalto il carattere religioso del matrimonio, quando esige che venga conchiuso « nel Signore » (1 Cor. 7, 39) ed annuncia, richiamandosi al Signore, la sua indissolubilità (1 Cor. 7, 10). L'alta dignità e santità del matrimonio cristiano è per lui fondata sul fatto che esso costituisce una figura dell'unione di Cristo con la sua Chiesa. Ef. 5, 32: « Questo mistero è grande, lo dico per riguardo di Cristo e della Chiesa ». Siccome l'unione di Cristo con la Chiesa è la causa di abbondante grazia per i suoi membri, il matrimonio, se deve essere una figura piena di quell'unione, non deve apparire come un vuoto simbolo, quale era già prima del cristianesimo, ma un segno efficace di grazia. Ora il matrimonio può conseguire l'effetto di comunicare la grazia solo per disposizione di Cristo.

Le parole dell'Apostolo non costituiscono una prova decisiva in favore della comunicazione della grazia, cosa questa essenziale per il sacramento. Il vocabolo « sacramentum » (μυστήριον) ha soltanto il significato generico di mistero. Tuttavia il fatto che il matrimonio cristiano venga paragonato all'unione di Cristo con la Chiesa, unione che è feconda di grazia, costituisce, come sottolinea il Concilio di Trento, un indizio che il matrimonio è vera causa di grazia (D. 969 [DS. 1799]: quod Paulus Apostolus innuit).

c) Prova della Tradizione.

I Padri sin dall'inizio considerano il matrimonio come cosa religiosa e sacra. S. IGNAZIO DI ANTIOCHIA († circa il 107) esige l'intervento della Chiesa quando lo si contrae: « È necessario che gli sposi e le spose stringano la loro unione con l'assenso del vescovo, affinchè il matrimonio sia secondo il

Signore e non secondo i desideri sensuali » (*Pol.* 5, 2). Anche TERTULLIANO attesta che il matrimonio veniva contratto « in faccia alla Chiesa »: « Come potrei descrivere la felicità di un matrimonio, fondato dalla Chiesa, consolidato dal sacrificio, suggellato dalla benedizione, annunciato dagli angeli, ratificato dal Padre? » (*Ad uxorem* II, 9).

S. AGOSTINO difende la dignità e la santità del matrimonio cristiano contro i manichei che lo respingevano perchè fonte del male (*De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum:* 389), contro Gioviniano, che rimproverava alla Chiesa di abbassarlo a vantaggio della verginità (*De bono coniugali:* 401) e contro i pelagiani che ritenevano il peccato originale incompatibile con la dignità del matrimonio (*De nuptiis et concupiscentia:* 419-420). La sua dottrina dei tre beni del matrimonio: proles (i figli), fides (la fedeltà), sacramentum (l'indissolubilità) divenne comune nella teologia posteriore e servì a PIO XI per la struttura dell'enc. *Casti connubii.* Che il matrimonio conferisca la grazia Agostino non lo dice ancora espressamente.

I Padri nella partecipazione di Gesù alle nozze di Cana ravvisano il riconoscimento e la santificazione del matrimonio cristiano, allo stesso modo che nel battesimo di Gesù al Giordano vedono la santificazione dell'acqua battesimale. Cfr. AGOSTINO, *De bono coniugali* 3, 3; GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orth.* IV, 24.

Alla chiara conoscenza scientifica della sacramentalità del matrimonio si giunse solo nella Scolastica. Anche le Chiese separate d'oriente considerano il matrimonio come un sacramento.

§ 2. Fine e proprietà del matrimonio.

1. Fine.

Il fine primario del matrimonio è la procreazione e l'educazione della prole; il fine secondario è il reciproco aiuto e la soddisfazione moralmente regolata dell'impulso sessuale. *Sent. certa.* CIC 1013, § 1.

Alcuni teologi contemporanei, cercando di valutare di più il matrimonio come comunità di persone, hanno sostenuto contro la dottrina tradizionale, rappresentata in modo par-

ticolare da S. Tommaso, che il fine primario dell'unione dell'uomo e della donna consisterebbe nel vicendevole perfezionamento e personale compimento o nel mutuo amore e diventare una cosa sola. Il Santo Uffizio nel 1944 si è pronunciato per la dottrina tradizionale, secondo cui il fine primario del matrimonio consiste nella procreazione e nell'educazione della prole e il fine secondario è essenzialmente subordinato al primario (D. 2295 [DS. 3838]). Il Conc. Vaticano II non usa la distinzione di fine primario e secondario del matrimonio, ma tra i fini del matrimonio cita in primo luogo la procreazione ed educazione della prole (*De Ecclesia in mundo huius temporis*, n. 48). Dalla questione del fine del matrimonio in quanto istituzione naturale dev'essere distinta la questione del fine dell'atto matrimoniale, che secondo la dottrina di teologi moderni è l'espressione dell'amore attuata nella dedizione personale.

Il fine primario è espresso in Gen. 1, 28: « Crescete e moltiplicatevi e riempite la terra! ». Il secondario si trova in Gen. 2, 18: « Gli farò un aiuto simile a lui » e in 1 Cor. 7, 2: « Per evitare ogni impudicizia ognuno abbia la sua moglie e ogni donna abbia il proprio marito ».

2. Proprietà.

Le proprietà essenziali del matrimonio sono l'unità (monogamia) e l'indissolubilità. *Sent. certa.* CIC 1013, § 2.

a) Unità.

Il Concilio di Trento contro Lutero che, richiamandosi all'Antico Testamento, riconobbe il duplice matrimonio contratto dal Langravio Filippo d'Assia, ha dichiarato che ai cristiani è proibito per legge divina di avere contemporaneamente più mogli (D. 972 [DS. 1802]). Il canone si riferisce alla poligamia simultanea. La poliandria è già proibita dal diritto naturale, dato che impedisce o almeno minaccia il fine primario del ma-

trimonio. Cfr. D. 969, 2231 (DS. 1797 s., 3706); *S.c.G.* III, 124.

Nel Paradiso terrestre Dio ha istituito il matrimonio monogamico (Gen. 1, 28; 2, 24). Ben presto tuttavia l'umanità decadde dall'ideale primitivo (Gen. 4, 19). Anche nel Vecchio Testamento dominò a lungo la poligamia (Patriarchi, Saul, Davide). Essa era tollerata dalla legge (Deut. 21, 15 ss.). Cristo ha ristabilito il matrimonio nella sua purezza originaria. Richiamandosi a Gen. 2, 24 egli dichiara: « Pertanto non sono più due, ma una carne sola. Non separi dunque l'uomo ciò che Dio congiunse » (Mt. 19, 6). Il contrarre nuove nozze dopo il ripudio della legittima moglie è da lui considerato adulterio (Mt. 19, 9). Secondo la dottrina di S. Paolo il matrimonio ha carattere strettamente monogamico. Cfr. Rom. 7, 3; 1 Cor. 7, 2. 10-11; Ef. 5, 32.

I Padri apologisti, descrivendo la purezza di vita dei cristiani, ne esaltano l'osservanza della monogamia. TEOFILO DI ANTIOCHIA scrive: « Presso di loro si trova un saggio dominio di sè, viene esercitata la continenza, si osserva la monogamia ed è praticata la castità » (*Ad Autol.* III. 15). Cfr. MINUCIO FELICE, *Oct.* 31, 5.

La ragione teologica fonda la monogamia sul fatto che essa sola garantisce il compimento di tutti i fini del matrimonio ed è un'immagine dell'unione di Cristo con la Chiesa. *Suppl.* 65, 1; *S.c.G.* IV, 78.

b) *Indissolubilità.*

1) *Indissolubilità intrinseca.* — Il Concilio di Trento ha dichiarato che il vincolo matrimoniale non può essere sciolto nè per l'eresia, nè per la molesta convivenza, nè per la voluta assenza del coniuge (D. 975 [DS. 1805]) e che la Chiesa non erra quando insegna, secondo la dottrina evangelica ed apostolica, che il vincolo non può sciogliersi neanche per l'adulterio di uno dei coniugi (D. 977

[DS. 1807]). Ambedue i canoni sono diretti contro i riformatori; il secondo è anche contro la Chiesa greco-ortodossa, la quale permette il divorzio in caso di adulterio, fondandosi su Mt. 5, 32 e Mt. 19, 9 e la dottrina dei Padri greci. I decreti del Concilio riguardano soltanto il matrimonio cristiano. Per disposizione divina (iure divino) risultante dall'istituzione del matrimonio, ogni matrimonio, anche quello dei non battezzati (matrimonium legitimum) è intrinsecamente indissolubile, cioè non può sciogliersi per volontà di uno o dei due contraenti. Cfr. D. 2234 ss. (DS. 3710).

Alla domanda dei Farisei se è permesso al marito di ripudiare la moglie per qualunque motivo, *Gesù*, riferendosi a Gen. 2, 24, rispose: « Non separi l'uomo ciò che Dio congiunse » (Mt. 19, 6). All'obbiezione che Mosè « ha comandato » di darle il libello di divorzio e licenziarla (Deut. 24, 1) Gesù rispose: « Per la durezza del vostro cuore vi permise Mosè di ripudiare le vostre mogli; ma da principio non era così » (Mt. 19, 8). In tal modo Gesù ristabilisce l'ordine primitivo fondato da Dio e perciò dichiara: « Chi ripudia la propria donna, eccetto in caso di fornicazione, e ne sposa un'altra, commette adulterio » (Mt. 19, 9).

L'inciso « eccetto in caso di fornicazione » (μὴ ἐπὶ πορνείᾳ) che si trova in forma un po' diversa in Mt. 5, 32, ma manca nei due passi paralleli di Mc. 10, 11 e Lc. 16, 18, secondo il contesto non stabilisce alcuna eccezione alla legge dell'indissolubilità; Gesù infatti intende ristabilire l'ordine primitivo che non conosceva il divorzio, e contrapporre con una certa qual antitesi alla rilassata legge mosaica (cfr. Mt. 5, 31-32) il suo nuovo comandamento. Se non si vuole abolire l'antitesi e creare una contraddizione tra Matteo da una parte e Marco e Luca dall'altra (come pure 1 Cor. 7, 10), bisogna intendere l'inciso o in senso esclusivo per cui è ammesso, come eccezione, il ripudio della donna, ma non un nuovo matrimonio,

trattandosi cioè della cosidetta separazione esterna (mensae et tori); o in senso inclusivo per cui non si stabilisce un'eccezione al divieto del divorzio, ma si include nella proibizione di esso anche il motivo addotto da Deut. 24, 1 ('ervat dabar = alcunchè di disonorevole). Secondo questa interpretazione l'inciso va preso come una parentesi e così tradotto: Chi ripudia la propria donna — anche nel caso di fornicazione non deve ripudiarla — e ne sposa un'altra commette adulterio. La prima spiegazione, tradizionale dopo S. Gerolamo, urta contro la difficoltà che il giudaismo non conosceva affatto una separazione puramente esterna con la permanenza del vincolo matrimoniale. La seconda (K. Staab) urta contro difficoltà filologiche. Un'altra spiegazione possibile (J. Bonsirven) intende il vocabolo « fornicazione » nel senso di unione illegittima (incestuosa; cfr. 1 Cor. 5, 1); solo questa giustifica ed esige il ripudio.

Paolo annuncia agli sposi come comandamento del Signore che la moglie non deve separarsi dal marito e che il marito non deve ripudiare la moglie. Se una delle parti si separa, l'altra deve rimanere senza maritarsi (1 Cor. 10-11). La donna che, vivendo il marito, si unisce con un altro uomo, è adultera (Rom. 7, 3); soltanto la morte del marito la rende libera per una nuova unione (Rom. 7, 2; 1 Cor. 7, 39).

I *Padri* dei primi secoli sostengono quasi senza eccezione l'opinione che in caso di adulterio sia permesso il ripudio della parte colpevole, ma escludono un successivo matrimonio. Cfr. *Pastore* di ERMA, Prec. IV, 1, 6; GIUST., *Apol.* I, 15; CLEMENTE DI ALESS., *Strom.* II, 23, 145, 3; ORIGENE, *In Matth.* XIV, 24. Alcuni Padri, tra i quali forse BASILIO (*Ep.* 188, can. 9), EPIFANIO (*Haer.* 59, 4) e certo l'AMBROSIASTRO (*In* 1 *Cor.* 7, 11) permettono, riferendosi a Mt. 5, 32 e 19, 9, e per influsso della legislazione civile, il divorzio ed un nuovo matrimonio in caso di adulterio della donna. Deciso difensore dell'indissolubilità del matrimonio anche in caso di adulterio è S. Agostino.

Ragioni intrinseche che esigono l'indissolubilità del matrimonio sono la garanzia dell'educazione fisica e spirituale

della prole, la salvaguardia della fedeltà coniugale, l'imitazione dell'unione indissolubile di Cristo con la sua Chiesa, il vantaggio della famiglia e il benessere della società.

2) *Dissolubilità estrinseca in determinati casi.* — Mentre il matrimonio consumato (matrimonium ratum et consummatum) che rappresenta pienamente l'unione indissolubile di Cristo con la Chiesa stabilita con l'incarnazione, è indissolubile, anche estrinsecamente, cioè per opera di una qualsiasi autorità umana (CIC 1118), il matrimonio *non consumato* (matrimonium ratum non consummatum) può essere sciolto, secondo la dottrina e la pratica plurisecolare della Chiesa, dalla *solenne professione* religiosa di uno dei coniugi o da una *dispensa* della Santa Sede per gravi motivi (D. 976 [DS. 1806]; CIC 1119).

Papa ALESSANDRO III (1159-1181) permise, richiamandosi all'esempio di santi, che prima della consumazione del matrimonio uno dei coniugi, anche contro la volontà dell'altro entrasse nello stato religioso, e che l'altro si rimaritasse dato che non erano ancora divenuti « una carne sola » (D. 395-396 [DS. 754-755]); similmente Innocenzo III (D. 409 [DS. 786]) e la legislazione posteriore. La teologia scolastica concepisce l'ingresso in convento come morte spirituale con la quale si abbandona il mondo. Cfr. *Suppl.* 61, 2.

Le prime tracce della *dispensa* papale circa il matrimonio non consumato risalgono ad Alessandro III. Il potere del papa su questa materia era riconosciuto da tutti i canonisti a partire dal sec. XIII, mentre la maggior parte dei teologi vi si opponeva. Una tesi conciliante è espressa da Antonino da Firenze († 1459) e da Giovanni di Torquemada († 1489) i quali si riferiscono ai decreti di Martino IV e di Eugenio IV che facevano uso del potere di dispensare. In seguito l'opinione affermativa che poteva richiamarsi alla prassi papale della dispensa, nonostante l'opposizione di numerosi teologi, si impose sempre più finchè divenne dottrina generale sotto Benedetto XIV (1740-1758).

Secondo il *privilegio paolino* (1 Cor. 7, 12) un matrimonio contratto tra non battezzati, anche se consumato (matrimonium legitimum), può essere sciolto quanto al vincolo quando una delle parti si fa battezzare e l'altra rifiuta di continuare pacificamente la vita matrimoniale.

Nella tradizione ecclesiastica il primo a sostenere lo scioglimento del vincolo matrimoniale in virtù del « privilegio della fede » è l'Ambrosiastro: Contumelia enim Creatoris solvit ius matrimonii circa eum, qui relinquitur, ne accusetur alii copulatus (*In* 1 *Cor.* 7, 15). S. Agostino invece intende la separazione ammessa da Paolo soltanto nel senso di uno scioglimento della comunanza della vita matrimoniale. La scienza ecclesiastica (Graziano, Pietro Lombardo) e la legislazione (Clemente III, Innocenzo III) si son pronunciate per l'Ambrosiastro. Cfr. D. 405 ss. (DS. 768 ss.), CIC 1120-1127.

§ 3. Il segno esterno del sacramento del matrimonio.

1. Identità del sacramento con il contratto matrimoniale.

Ogni valido contratto matrimoniale tra cristiani è di per se stesso sacramento. *Sent. certa.*

Siccome Cristo elevò a segno efficace della grazia il matrimonio, che consiste essenzialmente nel contratto, il sacramento viene a coincidere oggettivamente con il contratto. Di conseguenza ogni contratto matrimoniale valido tra cristiani è, per disposizione divina, nello stesso tempo sacramento. Secondo il *Decreto per gli Armeni* causa efficiente del sacramento è il reciproco assenso dei contraenti, e non la benedizione sacramentale (D. 702 [DS. 1327]). Secondo la dottrina del Concilio di Trento le nozze clandestine contratte soltanto

per mutuo consenso dei contraenti e senza intervento della Chiesa, sono valide, fintanto che la Chiesa non le dichiara invalide (Decreto *Tametsi;* D. 990 [DS. 1813 s.]). Cfr. D. 334, 404 (DS. 643, 766).

I Papi Pio IX, Leone XIII e Pio XI dichiararono esplicitamente che nel matrimonio cristiano il sacramento non può essere disgiunto dal contratto e che perciò ogni vero matrimonio tra cristiani è in sè e per sè sacramento: omne inter Christianos iustum coniugium in se et per se esse sacramentum (Leone XIII, D. 1854 [DS. 3146]). Cfr. D. 1640, 1766, 1773, 2237 (DS. 2991, 2966, 3713); CIC 1012.

2. Il contratto matrimoniale come segno sacramentale.

Dall'identità oggettiva del sacramento con il contratto matrimoniale deriva che il segno esterno del sacramento consiste esclusivamente nel contratto, e cioè nel mutuo consenso dei contraenti, espresso a voce o con segni. Questo consenso, in quanto designa la mutua tradizione del diritto sul corpo in ordine al fine del matrimonio, ne costituisce la materia; in quanto designa la mutua accettazione di questo medesimo diritto ne costituisce la forma. Cfr. CIC 1081, § 2.

La benedizione del sacerdote non fa parte dell'essenza del sacramento, ma è solo un sacramentale.

3. Opinioni errate.

Sono inconciliabili con le surriferite dichiarazioni della Chiesa tutti i tentativi di disgiungere il contratto dal sacramento:

a) MELCHIOR CANO O. P. († 1560) riponeva la materia del sacramento nel contratto, la forma nella benedizione del sacerdote. Lo seguirono Estio, Silvio, Toleto, Tournely ed altri.

b) GABRIELE VÁZQUEZ S. I. († 1604) affermava che contratto e sacramento sono bensì legati tra loro, ma che tuttavia il contratto mantiene il suo valore naturale se i contraenti non hanno intenzione di ricevere il sacramento. La sacramentalità o meno del matrimonio dipenderebbe così dall'intenzione dei contraenti. Così pure Billuart, Gonet e altri.

c) Numerosi teologi *gallicani* e *giuseppinisti* (*Antonio de Dominis* † 1624, *Jean Launoy* † 1678), favorendo il matrimonio civile, riponevano il segno esterno del sacramento nella sola benedizione del sacerdote e consideravano il contratto unicamente come presupposto del sacramento.

Nella teologia greco-ortodossa si è imposta a partire dal sec. XIX una concezione che disgiunge il contratto dal sacramento. La maggior parte dei teologi considera il mutuo consenso degli sposi come la materia del sacramento e la preghiera e la benedizione sacerdotale come la forma; per conseguenza il sacerdote ne è ritenuto il ministro. Alcuni teologi russi contemporanei ripongono tutto il segno sacramentale nel rito religioso compiuto dal sacerdote.

§ 4. Gli effetti del matrimonio.

1. Vincolo.

Dal contratto sacramentale nasce il vincolo che congiunge tra loro i due coniugi per tutta la vita inseparabilmente. *De fide.* D. 969 (DS. 1798).

S. AGOSTINO paragona il vincolo matrimoniale (quiddam coniugale) « che non può essere spezzato nè per la separazione dei coniugi, nè per l'adulterio », al carattere indelebile del battesimo (*De nuptiis et concup.* I, 10, 11). Il matrimonio non è però assolutamente irripetibile come il battesimo, ma relativamente, cioè finchè resta in vita l'altro coniuge. Dopo la morte di uno dei due coniugi è lecito al superstite di unirsi in nuove nozze, conformemente a quanto la Chiesa, in armonia con l'insegnamento di S. Paolo (Rom. 7, 2-3; 1 Cor. 7, 8-9. 39-40; 1 Tim. 5, 14 ss.), ha sempre sostenuto contro le opinioni ereticali dei montanisti e dei novaziani e contro

correnti rigoristiche della Chiesa greca (ATENAGORA, *Suppl.* 33: il secondo matrimonio è « un decoroso adulterio »; BASILIO, *Ep.* 188, can. 4). Nel *Decretum pro Iacobitis* il Concilio di Firenze ha dichiarato che è lecito non solo un secondo, ma anche un terzo ed un quarto matrimonio ed anche più (Cavallera 1355). Cfr. D. 424, 455, 465; CIC 1142.

2. Grazia.

Il sacramento del matrimonio conferisce agli sposi la grazia santificante. *De fide.*

Il Concilio di Trento ha dichiarato: Si quis dixerit, matrimonium... neque gratiam conferre; A.S. (D. 971 [DS. 1801]; cfr. D. 969 [DS. 1799]). Quale sacramento dei vivi il matrimonio conferisce di per sè l'aumento della grazia santificante. La grazia concessa è in modo particolare diretta al fine del sacramento stesso: santifica gli sposi e dà loro la forza soprannaturale per l'adempimento dei doveri inerenti al proprio stato. Con la grazia santificante vien loro concesso anche il diritto alle grazie attuali, che si ottengono « ogni qualvolta gli sposi ne abbisognino per adempire agli obblighi del proprio stato » (Pio XI; D. 2237 [DS. 3714]).

Nella Scolastica primitiva, e anche agli inizi dell'alta, numerosi teologi (per es. il discepolo di Abelardo Hermann, Pietro Lombardo, Pietro Cantore) e canonisti (per es. la Glossa ordinaria al decreto di Graziano, Bernardo di Parma, Enrico di Susa) sostennero per insufficiente conoscenza della natura sacramentale del matrimonio, l'idea inaccettabile che esso è bensì un rimedio contro il male, ma non conferisce alcuna grazia. S. Tommaso invece, applicando logicamente il concetto di sacramento, insegna che il matrimonio, come gli altri sacramenti, non è soltanto simbolo, ma anche causa della grazia. Cfr. *S.c.G.* IV, 78; *Suppl.* 42, 3.

§ 5. Ministro e soggetto del sacramento del matrimonio.

1. I contraenti ministri e soggetti.

I contraenti il matrimonio si amministrano reciprocamente il sacramento. *Sent. certa.*

Siccome l'essenza del sacramento del matrimonio consiste esclusivamente nel contratto (v. § 3) i due contraenti sono tanto ministri quanto soggetti del sacramento. Nel momento in cui gli sposi pronunciano il « sì » sacramentale essi si comunicano l'un l'altro la grazia.

Il *sacerdote*, il quale, come rappresentante della Chiesa, ratifica il consenso e benedice le nozze, è soltanto testimone della celebrazione di queste e ne compie le cerimonie annesse. Il diritto canonico contempla, in via eccezionale, la celebrazione di un matrimonio valido senza l'assistenza del sacerdote. CIC 1098.

2. Validità.

Perchè il sacramento sia amministrato e ricevuto validamente si richiede: *a*) che i due contraenti siano battezzati; *b*) che abbiano l'intenzione almeno virtuale di fare ciò che fa la Chiesa; *c*) che non ci siano impedimenti dirimenti; *d*) che si osservi la forma prescritta dalla Chiesa (davanti al parroco alla presenza di due testimoni; CIC 1098; 1099, § 2: acattolici, che contraggono matrimonio tra loro).

Sono discusse le questioni se il matrimonio di una persona non battezzata con una battezzata sia per quest'ultima matrimonio sacramentale, e se il matrimonio di due persone non battezzate venga elevato a sacramento con il battesimo Alla prima si deve rispondere affermativamente, dato che il coniuge battezzato ha la capacità di ricevere il sacramento,

e quello non battezzato ha la capacità di amministrarlo. Alla seconda sembra opporsi il fatto che l'attuazione del sacramento del matrimonio coincide con la conclusione del contratto matrimoniale. D'altra parte però sembra ben duro ammettere che i coniugi divenuti cristiani debbano restare per tutta la vita privi della grazia sacramentale del matrimonio.

3. Liceità.

Per amministrare e ricevere lecitamente il matrimonio si richiede la mancanza di impedimenti impedienti; per riceverlo *degnamente* è richiesto lo stato di grazia. Il sacramento indegnamente ricevuto, secondo l'opinione probabile di molti teologi, rivive.

§ 6. Il potere della Chiesa sul matrimonio.

1. Competenza della Chiesa.

La Chiesa possiede in modo proprio ed esclusivo il diritto di fare leggi e di giudicare circa le questioni matrimoniali dei battezzati in quanto esse riguardano il sacramento. *Sent. certa.* Cfr. CIC 1016, 1090.

Contro i riformatori il Concilio di Trento definì che la Chiesa possiede il diritto di aumentare gli impedimenti di consanguineità e di affinità espressi nel Lev. 18, 6 ss. e di stabilirne altri dirimenti, di dispensare da alcuni di essi (che non siano di diritto naturale o di diritto positivo divino) e di avocare al suo giudizio le questioni matrimoniali (D. 982, 973-974, 979 [DS. 1812, 1803-1804, 1809]). Papa Pio VI respinse come eretica l'affermazione del sinodo di Pistoia (1786) che la Chiesa non può in forza di un proprio diritto stabilire impedimenti dirimenti e dispensare da essi, ma solo in forza di un diritto conferitole dal potere civile (D. 1559 [DS.

2659]). Cfr. il *Sillabo* di Pio IX, prop. 68-70 (D. 1768-1770 [DS. 2968-2970]).

Pio VI fornì la spiegazione autentica del canone 12 del Concilio di Trento (D. 982 [DS. 1812]), affermando che tutte le questioni matrimoniali delle persone battezzate sono sottoposte alla giurisdizione ecclesiastica, perchè il matrimonio cristiano è uno dei sette sacramenti del Nuovo Testamento, la cui amministrazione è di stretta competenza della Chiesa. D. 1500 a (DS. 2598); cfr. D. 1774 (DS. 2974).

Gli inizi di una legislazione matrimoniale propria della Chiesa si trovano presso l'Apostolo Paolo (1 Cor. 7). A partire dal IV secolo sinodi ecclesiastici stabilirono impedimenti dirimenti, per es. i sinodi di Elvira (circa il 306; can. 15: disparità di religione), di Cesarea (tra il 314 ed il 325; can. 2: affinità) e il Trullano (692; can. 53: parentela spirituale).

Gli imperatori cristiani pretesero anche il diritto della legislazione matrimoniale, ma ebbero un certo qual riguardo alla concezione della Chiesa. Venne limitato il diritto del divorzio, tuttavia sia in linea di principio che di fatto rimase ancora molto in vigore. Nei primi tempi del medioevo si impose a poco a poco, e dopo aspra lotta contro concezioni non cristiane, la competenza esclusiva della Chiesa nella legislazione e giurisdizione matrimoniale.

2. Competenza dello Stato.

Lo Stato ha la competenza di regolare gli effetti puramente civili del contratto matrimoniale (nome, condizioni, beni, successione) e di dirimere le relative controversie. CIC 1016: salva competentia civilis potestatis circa mere civiles eiusdem matrimonii effectus.

La Chiesa non può riconoscere la legislazione e la giurisdizione civile quando esse invadono il campo della sua competenza. Perciò essa riprova e condanna il *matrimonio civile* per i battezzati; ma dov'è obbligatorio, i fedeli possono contrarlo lecitamente purchè intendano compiere una cerimonia puramente civile ossia una pura formalità legale.

TRATTATO QUINTO

ESCATOLOGIA

L'Escatologia tratta delle *ultime cose* o novissimi. Si divide in due parti a seconda che si studiano le ultime cose di *ogni singolo uomo* (morte, giudizio particolare, paradiso, inferno, purgatorio) oppure dell'*umanità intera* (ritorno di Cristo, la risurrezione dei morti, il giudizio universale, la fine e la rinnovazione del mondo).

CAPITOLO PRIMO

Escatologia individuale.

§ 1. La morte.

1. Origine della morte.

Nel presente ordine di salvezza la morte è una conseguenza del peccato. *De fide.*

Il Concilio di Trento insegna nel decreto sul peccato originale che Adamo, trasgredendo il comandamento divino, incorse nella morte minacciatagli prima da Dio, e che per opera sua la morte trapassò all'intero genere umano (D. 788-789 [DS. 1511-1512]). Cfr. D. 101, 175 (DS. 222, 372).

Benchè l'uomo quanto al corpo sia mortale per natura, secondo la testimonianza della rivelazione, egli era stato arricchito, nel paradiso terrestre, del dono preternaturale dell'immortalità corporea. Come puni-

zione per aver trasgredito il divino divieto, gli venne decretata la morte prima comminata. Gen. 2, 17: « Nel giorno in cui ne mangerai, tu morrai di certo ». 3, 19: « Con il sudore della tua fronte mangerai il pane, finchè tu ritornerai alla terra, dalla quale fosti tratto; poichè polvere sei tu ed in polvere ritornerai ».

Paolo insegna categoricamente che la morte è una conseguenza del peccato di Adamo. Rom. 5, 12: « Per un solo uomo il peccato entrò nel mondo e per il peccato la morte, e così la morte trapassò a tutti gli uomini, perchè tutti peccarono ». Cfr. Rom. 5, 15; 8, 10; 1 Cor. 15, 21-22.

S. Agostino difese questa dottrina chiaramente rivelata contro i pelagiani i quali, negando i doni dello stato originale, facevano derivare la morte soltanto dalla costituzione naturale dell'uomo.

Per il giustificato la morte perde il suo carattere di punizione e diventa una semplice conseguenza del peccato (penalità). Per Cristo e Maria, perchè esenti dal peccato originale, la morte non fu nè punizione per il peccato, nè semplice conseguenza di esso. Tuttavia se si considera quello che è proprio della natura umana, la morte fu per essi naturale. Cfr. *S. th.* II-II, 164, 1; III, 14, 2.

2. Universalità della morte.

Tutti gli uomini soggetti al peccato originale soggiacciono alla legge della morte. *De fide.* D. 789.

Sull'universalità del peccato originale Paolo fonda anche quella della morte (Rom. 5, 12). Cfr. Ebr. 9, 27: « È stabilito che gli uomini muoiano una sola volta ».

Per speciale privilegio tuttavia alcuni uomini possono essere preservati dalla morte. La Scrittura ci parla di *Enoch* che fu rapito fuori del mondo senza vedere la morte (Ebr. 11, 5; cfr. Gen. 5, 24; Eccli. 44, 16) e di *Elia* che salì al cielo

in un turbine (4 Re 2, 11; 1 Macc. 2, 58). A partire da TERTULLIANO (*De anima*) numerosi Padri e teologi, riferendosi all'Apoc. 11, 3 ss., ammettono che essi ritorneranno prima della fine del mondo per rendere testimonianza in favore di Cristo e subire la morte. La spiegazione però è dubbia. L'esegesi moderna nei due testimoni ravvisa Mosè ed Elia o due uomini simili a loro.

Paolo insegna che i giusti viventi al ritorno di Cristo sulla terra non moriranno, ma saranno subito trasformati. 1 Cor. 15, 51: « Non tutti ci addormenteremo (= moriremo), ma tutti saremo trasformati » (la lezione della Volgata non è criticamente sicura). Cfr. 1 Tess. 4, 15 ss. È esegeticamente difficile accettare la spiegazione addotta come « più comune » da S. TOMMASO (*S. th.* I-II, 81, 3 ad 1) che l'Apostolo volle contestare non già la morte, ma soltanto un sonno mortale piuttosto lungo, sicchè tutti morirebbero per risorgere subito.

3. Significato della morte.

Con la morte cessa il tempo del merito e del demerito e la possibilità della conversione. *Sent. certa.*

È contraria alla dottrina della Chiesa la teoria origeniana della *apocatàstasi*, secondo cui gli angeli e gli uomini dannati si convertiranno e alla fin fine raggiungeranno Dio, e la teoria della *trasmigrazione delle anime* (metempsicosi, reincarnazione) assai diffusa nell'antichità (Pitagora, Platone, gnostici e manichei) ed anche oggi (teosofi) secondo cui l'anima, lasciato un corpo, entra in un altro, finchè non si sia purificata completamente per giungere alla beatitudine.

Un sinodo di Costantinopoli nel 543 respinse la dottrina dell'apocatàstasi (D. 211). Nel Concilio Vaticano I si pensava di definire la dottrina dell'impossibilità della giustificazione dopo la morte (*Col. Lac.* VII, 567).

Nella Scrittura è dottrina fondamentale che la ricompensa nell'aldilà è regolata dal merito o demerito della vita terrena. Secondo Mt. 25, 34 nel giudizio

universale il giudice fa dipendere la sua sentenza dalle opere buone compiute o tralasciate di compiere sulla terra. Il ricco epulone e il povero Lazzaro nell'aldilà sono separati da un abisso invalicabile (Lc. 16, 26). Il tempo della vita terrena è « il giorno », il tempo del lavoro, mentre quello dopo la morte è « la notte, quando nessuno può più operare » (Gv. 9, 4). Paolo insegna: « Ciascuno riceverà la sua retribuzione secondo il bene o il male che avrà fatto quand'aveva il corpo » (2 Cor. 5, 10). Egli esorta dunque a fare il bene « mentre ne abbiamo il tempo » (Gal. 6, 10). Cfr. Apoc. 2, 10.

I Padri, eccetto alcuni seguaci di Origene (Gregorio Nisseno, Didimo), insegnano che il tempo della penitenza e della conversione è ristretto alla vita terrena. S. CIPRIANO dichiara: « Partiti da questo mondo, non c'è più luogo per la penitenza, nè possibilità di soddisfazione. In questo mondo o si perde o si guadagna la vita » (*Ad Demetrianum* 25). Cfr. PS.-CLEMENTE, 2 *Cor.* 8, 2-3; AFRAATE, *Demonstr.* 20, 12; GEROLAMO, *In ep. ad Gal.* III, 6, 10; FULGENZIO, *De fide ad Petrum* 3, 36.

La limitazione della possibilità del merito alla vita terrena dipende da una libera disposizione divina. Tuttavia è molto conveniente che il tempo nel quale si decide dell'eterna sorte dell'uomo sia quello in cui corpo e anima sono congiunti, poichè anche la retribuzione eterna si estende all'uno e all'altra. Ne consegue che l'uomo deve profittare del tempo in cui vive sulla terra per guadagnarsi la vita eterna.

Il *senso* cristiano della morte consiste nell'accettarla in atteggiamento di docilità, di espiazione, di speranza, di offerta a Dio piena di amore, in unione alla morte di Cristo e quasi riproducendo la morte di Cristo. Così essa è la conclusione degna della vita e origine di vita, in cui lo Spirito Santo porta a compimento la sua delicata azione iniziatasi col battesimo, che è morire e vivere in Cristo.

§ 2. Il giudizio particolare.

Subito dopo la morte avviene il giudizio particolare, nel quale con una sentenza divina si decide per l'eternità della sorte del defunto. *Sent. fidei proxima.*

Il cosidetto *chiliasmo* (millenarismo), sostenuto da molti Padri antichi (Papia, Giustino, Ireneo, Tertulliano ed altri) il quale, richiamandosi all'Apoc. 20, 1 e alle profezie del Vecchio Testamento sul futuro regno messianico, insegna che prima della resurrezione universale, ci sarà qui sulla terra un regno millenario di Cristo e dei giusti a cui seguirà la beatitudine definitiva, è contrario alla dottrina cattolica. Così è pure contraria l'opinione sostenuta da alcune vecchie e nuove sètte, secondo cui le anime, dopo la separazione dal corpo e fino a che si riuniscano nuovamente con esso, si troverebbero in uno stato di incoscienza o semicoscienza, il cosidetto sonno psichico, ovvero morirebbero per risuscitare con il corpo. Cfr. D. 1913 (DS. 3223).

La dottrina del giudizio particolare non è definita, ma è presupposta dal dogma che le anime dipartitesi dal corpo subito dopo la morte vanno o in cielo o nell'inferno o nel purgatorio. I Concilii di Lione e di Firenze dichiararono che le anime dei giusti libere da ogni peccato e pena salgono subito in cielo, mentre quelle di coloro che muoiono in peccato mortale subito vengono gettate nell'inferno (D. 464, 693 [DS. 858, 1306]). Papa BENEDETTO XII nella Costituzione dogmatica *Benedictus Deus* definì (1336) che le anime giuste e pienamente purificate subito dopo la morte o la loro purificazione, ancor prima della resurrezione del corpo e del giudizio universale, salgono al cielo, partecipano della vista di Dio e sono veramente felici, mentre le

anime dei peccatori subito dopo la morte vanno all'inferno e sono soggette ai tormenti infernali (D. 530-531 [DS. 1000 ss.]). La definizione è diretta contro la dottrina, enunciata però come opinione personale, di Papa Giovanni XXII, che le anime completamente pure sarebbero bensì accolte subito in paradiso, ma prima della resurrezione finale non godrebbero ancora la visione immediata di Dio, ma soltanto quella dell'umanità glorificata di Cristo. Cfr. D. 457, 493 a, 570 s., 696 (DS. 839, 926, 1067, 1316). Il Catechismo romano (1, 8, 3) insegna espressamente la dottrina del giudizio particolare.

La Scrittura attesta indirettamente il giudizio particolare insegnando che le anime sono punite o premiate subito dopo la morte. Cfr. Eccli. 1, 13; 11, 28 (G 26). Il povero Lazzaro dopo la morte è subito accolto nel seno di Abramo (limbus Patrum), ed il ricco epulone subito sepolto nell'inferno (Lc. 16, 22 s.). Il Redentore morente dice al ladrone pentito: « Oggi sarai meco in paradiso » (Lc. 23, 43). Giuda se ne andò « al posto da lui scelto » (Atti 1, 25). Per Paolo la morte è la porta che immette alla beatitudine in unione a Cristo. Fil. 1, 23: « Bramo sciogliermi dal corpo per essere con Cristo ». « Presso il Signore » è la sua vera dimora (2 Cor. 5, 8). Con la morte cessa lo stato della fede e comincia quello della visione (2 Cor. 5, 7; 1 Cor. 13, 12).

Da principio le idee dei Padri sulla sorte dei defunti sono ancora poco chiare. Tuttavia l'esistenza del giudizio particolare è presupposta nella convinzione generale che i buoni sono premiati e i cattivi puniti subito dopo la morte. Quanto alla natura di questo premio e castigo regna incertezza. Molti dei Padri più antichi (Giustino, Ireneo, Tertulliano, Ilario,

Ambrogio) ammettono uno stato di attesa tra la morte e la resurrezione, nel quale i buoni ricevono un premio ed i cattivi una pena, ma non ancora la beatitudine definitiva del cielo o la dannazione definitiva dell'inferno. TERTULLIANO fa eccezione per i martiri che entrerebbero subito dopo la morte nel « paradiso », cioè nella beatitudine del cielo (*De anima* 55; *De carnis resurr.* 43). CIPRIANO ammette invece che tutti i giusti entrino nel regno dei cieli e raggiungano Cristo (*De mortalitate* 26). AGOSTINO dubita se le anime dei giusti, prima della resurrezione, godano, al pari degli angeli, della piena beatitudine, che consiste nella visione di Dio (*Retr.* I, 14, 2).

La credenza in un giudizio particolare è direttamente attestata da S. GIOVANNI CRISOSTOMO (*In Matth.*, hom. 14, 4), da S. GEROLAMO (*In Gioe.* 2, 11), S. AGOSTINO (*De anima et eius origine* II, 4, 8), e da CESARIO DI ARLES (*Sermo* 5, 5).

La Chiesa greco-ortodossa è rimasta sulle posizioni dei Padri più antichi: essa ammette uno stato intermedio tra la morte e la resurrezione, che però è diverso per i giusti e per i peccatori ed è preceduto da un giudizio particolare. Cfr. la *Confessio orthodoxa* di PIETRO MOGILAS, P. I, q. 61.

§ 3. Il Paradiso.

1. Beatitudine essenziale del Paradiso.

Le anime dei giusti che nel momento della morte sono libere da ogni colpa o pena, entrano in Paradiso. *De fide.*

Il Paradiso è un luogo e uno stato di completa beatitudine soprannaturale fondata sulla immediata visione e pieno amore di Dio. L'antico simbolo orientale ed il simbolo apostolico nella forma più recente (V secolo) professano: « Io credo nella vita eterna » (D. 6 e 9 [DS. 30 e 41]). Papa BENEDETTO XII dichiarò nella Costituzione dogmatica *Benedictus Deus* (1336) che le

anime pienamente purificate sono in cielo e vedono la divina essenza con una visione intuitiva e anche facciale, senza la mediazione di alcuna creatura, ma immediatamente, grazie alla divina essenza che si manifesta loro senza veli, chiaramente e apertamente e che per questo sono veramente felici ed hanno la vita e la pace eterna (D. 530 [DS. 1000]). Cfr. D. 40, 86, 693, 696 (DS. 76, 150, 1305, 1316).

L'escatologia dei libri più antichi del *Vecchio Testamento* è ancora imperfetta. Le anime dei defunti scendono negli inferi (sheol) dove conducono un'esistenza grama e senza gioia. La sorte dei buoni è però migliore di quella degli empi e cattivi. Si sviluppò su questa base il concetto della ricompensa divina nell'aldilà, che si manifesta chiaramente nei libri più recenti. Il salmista spera che Dio libererà la sua anima dagli inferi e sarà il suo retaggio per tutta l'eternità (Sal. 48, 16; 72, 26). Daniele attesta la resurrezione del corpo alla vita eterna (12, 2). I martiri dell'epoca dei Maccabei attingono forza e consolazione dalla speranza nella vita eterna (2 Macc. 6, 26; 7, 29. 36). Il Libro della Sapienza descrive la felicità e la pace delle anime dei giusti che riposano nelle mani di Dio e vivono in eterno presso di Lui (3, 1-9; 5, 16-17).

Gesù raffigura la beatitudine del Paradiso a un banchetto di nozze (Mt. 25, 10; cfr. Mt. 22, 1 ss.; Lc. 14, 15 ss.) e la chiama vita o vita eterna. Cfr. Mt. 18, 8-9; 19, 29; 25, 46; Gv. 3, 15 ss.; 4, 14; 5, 24; 6, 35-39; 10, 28; 12, 25; 17, 2. La condizione per raggiungere la vita eterna è conoscere Dio e Cristo: « La vita eterna consiste in questo che conoscano te, il solo vero Iddio, e colui che hai inviato, Gesù Cristo » (Gv. 17, 3). A chi è puro di cuore egli promette la visione di Dio: « Beati i puri di cuore, perchè vedranno Dio » (Mt. 5, 8).

Paolo pone in risalto il carattere misterioso della

beatitudine futura: « Occhio non vide, orecchio non udì e cuore umano non gustò quello che Dio ha preparato per coloro che lo amano » (1 Cor. 2, 9; cfr. 2 Cor. 12, 4). I giusti ricevono in ricompensa la vita eterna (Rom. 2, 7; 6, 22) e una gloria che non ha nessuna proporzione con le sofferenze di questo mondo (Rom. 8, 18). In luogo della imperfetta conoscenza terrena (di Dio) ci sarà la visione immediata di Dio (1 Cor. 13, 12; 2 Cor. 5, 7). Per l'Apostolo l'« essere per sempre con Cristo » è il fine ultimo cui aspira il cristiano. Cfr. 1 Tess. 4, 17-18; e Tess. 2, 1; Rom. 6, 23; Filip. 4, 19; Col. 3, 2-4. Mentre l'unione a Cristo in questa vita è detta un essere di Cristo nell'uomo e dell'uomo in Cristo, l'unione a Cristo nella vita celeste è chiamata invece un « essere con Cristo ». Cfr. Filip. 1, 23; 1 Tess. 4, 18; 5, 10; 2 Cor. 13, 4.

La teologia *giovannea* contiene l'idea fondamentale che la vita eterna si ottiene con la fede in Gesù, il Messia e Figlio di Dio. Cfr. Gv. 3, 16. 36; 20, 31; 1 Gv. 5, 13. La vita eterna consiste nella visione immediata di Dio. 1 Gv. 3, 2: « Saremo simili a lui poichè noi lo vedremo come egli è ». L'Apocalissi descrive la felicità dei beati nella comunione di Dio e dell'agnello, cioè del Cristo glorificato. Tutti i mali fisici saranno eliminati. Cfr. Apoc. 7, 9-17; 21, 3-7.

S. AGOSTINO si occupa diffusamente dell'essenza della beatitudine celeste, che ripone nella visione immediata di Dio. Cfr. *De civ. Dei* XXII, 29-30. La Scolastica ne accentua l'assoluta soprannaturalità ed esige perciò una particolare luce di conoscenza, il cosidetto *lumen gloriae* (cfr. Sal. 35, 10; Ap. 22, 5), e cioè un dono abituale e soprannaturale dell'intelletto, che rende questo capace della visione divina. Cfr. *S. th.* I, 12, 4 e 5; D. 475 (DS. 895). Trattato di Dio uno, § 6, 3 e 4. Il lume di gloria è lo sviluppo completo in noi della

filiazione divina della quale il Figlio di Dio ha voluto farci partecipare.

Gli *atti* che producono la beatitudine celeste sono conoscere (visio), amare (amor, caritas) e godere (gaudium, fruitio). Secondo i tomisti è fondamentale il conoscere, secondo gli scotisti l'amare.

Sull'*oggetto* della visione beatificante di Dio vedi Trattato di Dio uno, § 6, 2.

2. Beatitudine accidentale del Paradiso.

Alla beatitudine celeste essenziale, che scaturisce dalla visione di Dio, si aggiunge una beatitudine accidentale, che deriva dalla conoscenza e dall'amore di beni creati. *Sent. communis.*

I beati conseguono una beatitudine accidentale dalla comunione con la Madre di Dio, gli angeli ed i santi, dalla riunione con parenti ed amici del tempo della vita terrena, dalla conoscenza delle opere di Dio. Anche l'unione dell'anima con il corpo glorificato nella resurrezione rappresenta un accrescimento accidentale della gloria celeste.

Secondo la dottrina della Scolastica tre classi di beati, oltre la beatitudine essenziale (aurea, sc. corona), ricevono una ricompensa particolare, detta *aureola:* i *vergini* per la vittoria sulla carne (Ap. 14, 4); i *martiri* per la vittoria sul mondo (Mt. 5, 11); i *dottori* per la vittoria sul diavolo, maestro di menzogna (Dan. 12, 3 e Mt. 5, 19). Secondo S. Tommaso l'essenza dell'aureola consiste nel gaudio per le opere da loro compiute nella lotta contro i nemici della salvezza (*Suppl.* 96, 1). Per il termine *aurea* cfr. Ap. 4, 4; per *aureola* Es. 25, 25.

3. Proprietà del Paradiso.

a) Eternità.

La beatitudine celeste dura per tutta l'eternità. *De fide.*

Si oppone alla dottrina della Chiesa quella di *Origene* che parla di una mutabilità morale dei beati. In questa è inclusa la possibilità della diminuzione o della perdita della beatitudine.

Papa Benedetto XII dichiarò: « Questa visione e questo godimento (dell'essenza divina) dureranno senza interruzione e senza fine sino al giudizio finale e poi per tutta l'eternità » (D. 530 [DS. 1000]).

Gesù paragona la ricompensa per le buone opere con i tesori nel cielo che non vengono meno (Mt. 6, 20; Lc. 12, 33). Chi si fa degli amici con la losca ricchezza sarà accolto « nei padiglioni eterni » (Lc. 16, 9). I giusti entreranno nella « vita eterna » (Mt. 25, 46; cfr. Mt. 19, 29; Rom. 2, 7; Gv. 3, 15-16). *Paolo* parla della beatitudine eterna usando dell'immagine di « una corona incorruttibile » (1 Cor. 9, 25), *Pietro* la chiama « la corona immarcescibile della gloria » (1 Piet. 5, 4).

S. AGOSTINO fonda la durata eterna del Paradiso sul concetto della perfetta beatitudine: « Come si può parlare di una vera felicità, se manca la certezza della sua durata eterna? » (*De civ. Dei* XII, 13, 1; cfr. X, 30; XI, 13).

Per l'intima unione con Dio nell'amore, la volontà del beato resta così confermata nel bene da essere moralmente impossibile che possa staccarsi da Dio con il peccato (impeccabilità morale).

b) *Ineguaglianza.*

Il grado della beatitudine celeste è diverso nei singoli beati a seconda delgrado dei loro meriti. *De fide.*

Il *Decreto per i Greci* del Concilio di Firenze (1439) dichiarò che le anime pienamente giuste « vedono chiaramente Dio uno e trino, quale è, ma più o meno perfettamente secondo la diversità dei meriti » (D. 693 [DS. 1235]). Il Concilio di Trento ha definito che il giustificato mediante le opere buone merita un aumento della gloria celeste (D. 842 [DS. 1582]).

È contro la dottrina della Chiesa quella di *Gioviniano* d'influsso stoico, per cui tutte le virtù sono eguali, e quella di *Lutero* dell'estrinseca imputazione della giustizia di Cristo. Ambedue hanno per conseguenza che la beatitudine è eguale per tutti.

Gesù assicura: « Egli (il figlio dell'uomo) renderà a ciascuno secondo il suo operato » (Mt. 16, 27). *Paolo* insegna: « Ciascuno riceverà la propria mercede a proporzione del suo lavoro » (1 Cor. 3, 8). « Chi semina scarsamente, scarsamente mieterà; chi semina con abbondanza, con abbondanza pure mieterà » (2 Cor. 9, 6). Cfr. 1 Cor. 15, 41.

I Padri si richiamano sovente alla parola di Gesù delle molte dimore nella casa del Padre (Gv. 14, 2). TERTULLIANO osserva: « Perchè le molte dimore presso il Padre, se non per via della diversità dei meriti? » (*Scorp.* 6). S. AGOSTINO vede nell'unico denaro ricevuto da tutti i vignaioli, non ostante la diversità del loro lavoro, un'allusione alla vita eterna, che è di eguale durata per tutti (Mt. 20, 1-6); nelle molte dimore della casa del Padre (Gv. 14, 2) egli ravvisa i diversi gradi di ricompensa della vita eterna. All'obiezione che l'ineguaglianza produce invidia risponde: « Non ci sarà invidia alcuna perchè regnerà in tutti l'unità dell'amore » (*In Ioan.*, tr. 67, 2). Cfr. GEROLAMO, *Adv. Iovin.* II, 18-34. *S. th.* I, 12, 6.

§ 4. L'inferno.

1. Realtà dell'inferno.

Le anime di coloro che muoiono in stato di peccato mortale vanno all'inferno. *De fide.*

L'inferno è un luogo ed uno stato di eterna infelicità, nel quale si trovano i respinti da Dio.

La realtà dell'inferno venne contestata da diverse sètte che ammettevano l'annientamento totale dei malvagi dopo la morte o dopo il giudizio universale, ed inoltre da tutti i negatori dell'immortalità personale (materialismo).

Il simbolo *Quicumque* dice: « I cattivi andranno nel fuoco eterno » (D. 40 [DS. 76]). BENEDETTO XII dichiara nella costituzione dogmatica *Benedictus Deus*: « Secondo la disposizione generale di Dio, le anime di coloro che muoiono colpevoli di peccato mortale, subito dopo la morte discendono all'inferno, per subirvi le pene infernali » (D. 531 [DS. 281]). Cfr. 429, 464, 693, 835, 840 (DS. 801, 858, 1306, 1580).

Il *Vecchio Testamento* contiene, per la prima volta nei libri più recenti, chiare espressioni sulle pene cui sono sottoposti i malvagi nell'altra vita. Dan. 12, 2: « Molti di quelli che dormono nella polvere si desteranno, gli uni per la vita eterna, gli altri per l'ignominia eterna ». Secondo Giudit. 16, 20-21 (G. 16, 17) il Signore onnipotente si vendicherà dei nemici d'Israele e li punirà nel giorno del giudizio « mettendo fuoco e vermi nelle loro carni, ed essi piangeranno di dolore per sempre ». Cfr. Is. 66, 24. Secondo Sap. 4, 19 i malvagi saranno « nella vergogna, tra i morti, in eterno...

saranno immersi nel dolore e la loro memoria perirà ». Cfr. 3, 10; 6, 5 ss.

Gesù minaccia ai peccatori la pena dell'inferno. Egli lo chiama geenna (Mt. 5, 29-30; 10, 28; 23, 15. 33; Mc. 9, 43. 45. 47 [G.]; originariamente = valle di Hinnom), geenna del fuoco (Mt. 5, 22; 18, 9), geenna dove il verme non muore ed il fuoco non si estingue (Mc. 9, 46-47 [G. 47-48], fuoco inestinguibile (Mt. 3, 12; Mc. 9, 42 [G. 43]), fornace ardente (Mt. 13, 42. 50), supplizio eterno (Mt. 25, 46). Vi saranno tenebre (Mt. 8, 12; 22, 13; 25, 30), pianto e stridor di denti (Mt. 13, 42. 50; 24, 51; Lc. 13, 28). *Paolo* ci attesta: « Costoro (che non conoscono Dio e non obbediscono al Vangelo) subiranno in pena la perdizione eterna, lontani dal Signore e dalla sua potente gloria » (2 Tess. 1, 9). Cfr. Rom. 2, 6-9; Ebr. 10, 26-31. Secondo Ap. 21, 8 i malvagi ricevono « ciò che loro spetta nello stagno ardente di fuoco e zolfo »; là « saranno tormentati giorno e notte per tutta l'eternità » (2, 10). Cfr. 2 Piet. 2, 6; Giud. 7.

I Padri attestano concordemente la realtà dell'inferno. Secondo IGNAZIO DI ANTIOCHIA colui che, « con perverso insegnamento corromperà la fede divina, per la quale Gesù Cristo fu crocefisso, andrà nel fuoco inestinguibile e insieme con lui vi andrà anche chi l'ascolta » (*Ef.* 16, 2). GIUSTINO fonda la pena dell'inferno sull'idea della giustizia divina, che non può lasciar impunito colui che ne violenta le leggi (*Apol.* II, 9). Cfr. *Apol.* I, 8, 4; 21, 6; 28, 1. *Martirio di Policarpo* 2, 3; 11, 2. IRENEO, *Adv. haer.* IV, 28, 2.

2. Natura delle pene dell'inferno.

La scolastica distingue nella pena dell'inferno un duplice aspetto: la pena del danno e la pena del senso.

La prima corrisponde all'allontanamento da Dio consistente nei peccati gravi, la seconda all'attaccamento alle creature.

La *pena del danno* che costituisce la vera e propria essenza della pena dell'inferno, consiste nell'esclusione dalla visione beatifica di Dio. Cfr. Mt. 25, 41: « Andate via da me, o maledetti! ». Mt. 25, 12: « Io non vi conosco » (1 Cor. 6, 9): « Non sapete che gli ingiusti non erediteranno il regno di Dio? ». Lc. 13, 27; 14, 24; Ap. 22, 15. AGOSTINO, *Enchir.* 112.

La *pena del senso* consiste nelle sofferenze causate esternamente da un mezzo sensibile. La Scrittura parla spesso di fuoco infernale, a cui sono soggetti i dannati; essa chiama l'inferno un luogo dove regna il pianto e lo stridor di denti, cioè dolore e disperazione.

Il *fuoco dell'inferno* fu inteso in senso metaforico quale simbolo di dolori puramente spirituali, specialmente i tormenti del rimorso, da alcuni Padri, quali Origene e Gregorio Nisseno, e da alcuni teologi, come Ambrogio, Catarino, G. A. Möhler e E. Klee. L'autorità della Chiesa non ha appoggiato questa tesi. I Padri in massima parte, gli scolastici e la maggioranza dei teologi moderni ammettono un fuoco fisico, facendo però notare che esso è diverso dal fuoco comune. S. Tommaso, sull'esempio di Agostino e di Gregorio Magno, spiega l'azione del fuoco fisico su l'essere puramente spirituale come un legamento (ligatio): gli spiriti rimangono così soggetti alla materia ed impediti nel loro libero movimento. Tale impedimento che tiene l'anima suo malgrado e l'impedisce nella sua libera espansione, la tortura e la getta nella disperazione. *Suppl.* 70, 3. Per una dichiarazione della Penitenzieria del 30 aprile 1890 nella questione del fuoco infernale (Cavallera 1466) cfr. H. LANGE, *Scholastik* 6 (1931), p. 89-90.

3. Proprietà dell'inferno.

a) *Eternità.*

La pena dell'inferno è eterna. *De fide.*

Il *Caput firmiter* del IV Concilio Lateranense (1215) dichiara: « Quelli (i dannati) riceveranno insieme con il diavolo una pena che dura per sempre » (D. 429 [DS. 801]). Cfr. D. 40, 835, 840 (DS. 76, 1576, 1580). Un sinodo di Costantinopoli (543) respinse la dottrina origeniana dell'apocatastasi (D. 211 [DS. 411]).

Mentre *Origene* negava addirittura l'eternità delle pene infernali, *E. Schell* († 1906) la limitava a coloro che peccano « a mano alzata », cioè con un sentimento di odio verso Dio, odio a cui restano attaccati nell'altra vita.

La Scrittura pone spesso in rilievo l'eternità delle pene infernali, parlando di un'« ignominia eterna » (Dan. 12, 2; cfr. Sap. 4, 19), di un « fuoco eterno » (Giudit. 16, 21; Mt. 18, 8; 25, 41; Giuda 7). Che il termine eterno debba intendersi non nel senso di una durata molto lunga, ma nel senso di una durata senza fine è provato da espressioni parallele quali « fuoco inestinguibile » (Mt. 3, 12; Mc. 9, 42) o geenna, dove « il verme non muore ed il fuoco non si estingue » (Mc. 9, 47 [G. 48]), e dalla contrapposizione « supplizio eterno-vita eterna » in Mt. 25, 46. Secondo Ap. 14, 11 (19, 3) « il fumo del loro (dei dannati) tormento salirà per tutta l'eternità », cioè senza mai venire meno. Cfr. Ap. 20, 10.

La restaurazione di tutte le cose annunciata in Atti 3, 21 non si riferisce alla sorte dei dannati, ma al rinnovamento del mondo, che seguirà al ritorno di Cristo.

I *Padri* prima di Origene attestano concordemente l'eternità delle pene infernali. Cfr. IGNAZIO, *Ef.* 16, 2; GIUSTINO, *Apol.* I, 28, 1; *Martirio di Policarpo* 2, 3; 11, 2; IRENEO, *Adv.*

haer. IV, 28, 2; TERTULLIANO, *De poen.* 12. La negazione di Origene proveniva dall'idea platonica che il fine di ogni pena è il miglioramento del colpevole. Origene fu seguito da Gregorio Nisseno, Didimo di Alessandria ed Evagrio Pontico. S. AGOSTINO difende l'eternità delle pene infernali contro gli origenisti e contro i «misericordiosi» (Ambrogio) che, appellandosi alla misericordia divina, insegnavano l'apocatastasi dei cristiani morti in peccato mortale. Cfr. *De civ. Dei* XXI, 23; *Ad Orosium* 6, 7; *Enchir.* 112.

Secondo la dottrina rivelata bisogna ammettere che la volontà dei dannati sia immutabilmente indurita nel male e perciò non suscettibile di vero pentimento. Il motivo sta nel fatto che Dio nega al dannato ogni ulteriore grazia. Cfr. *S. th.* I-II, 85, 2 ad 3; *Suppl.* 98, 2. 5. 6.

b) *Diversità.*

La misura della punizione è diversa per i singoli dannati a seconda del grado della loro colpa. *Sent. communis.*

I Concilii di Lione e di Firenze dichiararono, che le anime dei dannati sono punite con pene ineguali (poenis tamen disparibus puniendis; D. 464, 693 (DS. 858, 1306). Probabilmente si deve intendere qui non solo una diversità specifica, tra la pena dovuta per il semplice peccato originale (poena damni) e la pena dovuta per i peccati personali (poena damni et poena sensus), ma anche una diversità di grado propria di quest'ultima.

Gesù minaccia agli abitanti di Corazin e di Betsaida, per la loro impenitenza, un giudizio più severo di quello degli abitanti di Tiro e di Sidone (Mt. 11, 22). Gli scribi saranno sottoposti ad un giudizio particolarmente severo (Lc. 20, 47).

Agostino insegna: «Nell'infelicità (dell'inferno) la condizione di un dannato sarà più tollerabile di quella di un altro» (*Enchir.* 111). È conforme alla giustizia che la gravità della pena corrisponda alla gravità della colpa.

§ 5. Il purgatorio.

1. Realtà del purgatorio.

a) Dogma.

Le anime dei giusti che nell'istante della morte si trovano gravate da peccati veniali o da pene temporali, vanno nel purgatorio. *De fide.*

Il purgatorio è un luogo ed uno stato temporaneo di pene purificatrici.

La realtà del purgatorio venne negata dai *catari*, dai *valdesi*, dai *riformatori* e da una parte dei greci scismatici. Per la dottrina di Lutero, cfr. l'*Articolo di Smalcalda*, parte II, art. II, § 12-15; per quella di Calvino, *Instit.* III, 5, 6-10; per quella della Chiesa greco-ortodossa la *Confessio orthodoxa*, di Pietro Mogilas, parte I, q. 64-66 (rielaborata da Melezio Syrigo) e la Confessione di Dositeo, Decret. 18.

I Concilii di Lione e di Firenze, contro i greci scismatici, che negavano un luogo particolare di purgazione, il fuoco espiatorio ed il carattere espiatorio delle pene, dichiararono che « le anime di coloro che si dipartono dalla vita veramente pentite e nell'amore di Dio, prima d'aver soddisfatto con degne opere di penitenza ai propri peccati e negligenze, vengono, dopo la morte, purificate con pene purganti » (D. 464, 693 [DS. 857, 1305]). Cfr. D. 456, 570 s. (DS. 838, 1066-1067). Il Concilio di Trento contro i riformatori che dichiaravano la dottrina sul purgatorio contraria alla Scrittura (cfr. D. 777 [DS. 1487]) e la respingevano anche dal punto di vista della dottrina della giustificazione, definì « che il purgatorio esiste e che le anime ivi relegate vengono aiutate con i suffragi dei fedeli »: purgatorium esse

animasque ibi detentas fidelium suffragiis... iuvari (D. 983 [DS. 1820]). Cfr. D. 840, 998 (DS. 1580, 1867).

b) Prova della Scrittura.

La Scrittura insegna l'esistenza del purgatorio indirettamente ammettendo la possibilità di una purificazione nell'aldilà.

Secondo 2 Macc. 12, 42-46 i Giudei pregarono per i loro caduti, sul cui corpo erano stati trovati oggetti consacrati agli idoli, perchè fossero perdonati i loro peccati; poi mandarono a Gerusalemme 2000 dramme d'argento, perchè fosse offerto un sacrificio. Essi erano dunque convinti di poter liberare i defunti dai loro peccati mediante preghiere e sacrifici. L'agiografo approva questo comportamento: « Egli (Giuda) inoltre aveva lo sguardo alla magnifica ricompensa che attende coloro che con sensi di pietà si addormentano. Santo e pio pensiero! Perciò per i defunti fece offrire un sacrificio espiatorio perchè fossero assolti dal peccato » (vers. 45 sec. G.).

La parola del Signore in Mt. 2, 32: « A chi avrà parlato contro lo Spirito Santo, non sarà perdonato, nè in questo mondo, nè nel futuro », ammette la possibilità che altri peccati siano rimessi non soltanto in questo mondo, ma anche nell'altro. GREGORIO MAGNO osserva: « Questa frase lascia intendere che certe colpe possono essere rimesse in questo mondo, certe altre invece nell'altro mondo » (*Dial.* IV, 39). Cfr. AGOSTINO, *De civ. Dei* XXI, 24, 2, D. 456 (DS. 838).

Paolo ai Corinti (1 Cor. 3, 12-15) che parteggiavano per i diversi predicatori del Vangelo ricorda che vi è un solo fondamento della fede, Gesù Cristo. Ognuno consideri in qual modo costruisca su questo fondamento, se bene o male, con

oro, argento, pietre preziose o piuttosto con legno, fieno o paglia; l'ultimo giorno (la parusia), il cui avvento sarà nel fuoco, illuminerà e metterà alla prova tutto. Chi avrà sostenuto la prova riceverà il premio; « se invece l'opera di qualcuno sarà bruciata, ne soffrirà danno; quanto a lui sarà salvo, ma come passando per il fuoco », cioè come una persona che nel caso di incendio perde ogni cosa e salva soltanto la propria vita. L'Apostolo parla di una punizione transitoria nel giorno del giudizio, consistente forse in gravi tribolazioni, a cui tien dietro la salvezza definitiva. I Padri latini interpretano il passo nel senso di una pena transitoria e purificatrice nell'aldilà. Il paragone « come passando per il fuoco » lo spiegano troppo letteralmente nel senso di un fuoco fisico. Cfr. AGOSTINO, *Enarr. in Ps.* 37, 3; CESARIO DI ARLES, *Sermo* 179.

Il passo di Mt. 5, 26: « In verità ti dico, che non uscirai di lì (dal carcere) finchè non avrai pagato sin l'ultimo quattrino », sotto forma di una similitudine minaccia a chi non adempie il comandamento dell'amor del prossimo una giusta punizione da parte del giudice divino. Interpretando in senso ampio la similitudine, si giunse a vedere raffigurato nella pena temporanea del carcere uno stato di pena temporaneo nell'aldilà. Già TERTULLIANO ravvisa nel carcere il mondo di là, e nell'ultimo quattrino « le mancanze minori che vi debbono essere espiate con la dilazione (fino al regno millenario) della resurrezione (*De anima* 58) ». Cfr. CIPRIANO *Ep.* 55, 20.

c) *Prova della Tradizione.*

La prova decisiva dell'esistenza del purgatorio è data dalla testimonianza dei Padri. Specialmente i Padri latini si servono dei passi suddetti per dimostrare che vi è, nell'altra vita, una pena purificatrice temporanea e una remissione dei peccati. CIPRIANO insegna che i penitenti che muoiono dopo essersi riconciliati con la Chiesa, devono eventualmente completare la soddisfazione nell'aldilà, mentre il martirio rappresenta una soddisfazione completa: « Vi è una grande diversità tra l'essere tormentato da lunga tortura a motivo dei propri peccati e purificati con fuoco inestinguibile ed espiare in una volta tutti i peccati per mezzo della sofferenza (del martirio) »

(*Ep.* 55, 20). AGOSTINO distingue pene temporali che si devono espiare in questa vita ed altre che si devono espiare dopo la morte: « Le pene temporali alcuni le subiscono soltanto in questa vita, altri solo dopo la morte, altri adesso e allora, sempre tuttavia prima di quell'ultimo severissimo giudizio » (*De civ. Dei* XXI, 13). Egli parla spesso di fuoco purificatore (ignis emendatorius; ignis purgatorius; cfr. *Enarr. in Ps.* 37, 3; *Enchir.* 69). Secondo la sua dottrina i suffragi giovano a coloro che, rinati in Cristo, non sono vissuti così bene da non averne più bisogno dopo la morte, ma neppure così male da non poterne usufruire, quindi ad anime che son di mezzo tra i beati e i dannati (*Enchir.* 110; *De civ. Dei* XXI, 24, 2). Alcune epigrafi cristiane antiche invocano per i defunti pace e refrigerio.

L'esistenza del purgatorio si può anche in certo qual modo dedurre dalla santità e giustizia divina. La prima esige che siano accolte in paradiso soltanto anime totalmente pure (Apoc. 21, 27); l'altra che vengano espiate le pene ancora esistenti, ma che d'altra parte non siano dannate nell'inferno anime unite a Dio con l'amore. Bisogna dunque ammettere uno stato intermedio avente per fine la purificazione definitiva e pertanto temporaneo. Cfr. S. TOMMASO, *Sent.* IV, d. 21, q. 1 a 1 qc. 1; *S.c.G.* IV, 91.

2. Natura delle pene del purgatorio.

Nelle sofferenze del purgatorio si distingue, come in quelle dell'inferno, una pena del danno e una pena del senso.

La *pena del danno* consiste nella privazione temporanea dalla visione beatifica di Dio, privazione che è tuttavia congiunta con la certezza della beatitudine definitiva (D. 778 [DS. 1488]). Quelli che sono in purgatorio sanno di essere figli ed amici di Dio e tendono alla più intima unione con lui; perciò sentono con maggior dolore la separazione temporanea.

Alla pena del danno si aggiunge, secondo la comune dottrina dei teologi, una *pena del senso.* I Padri latini, gli scolastici e molti teologi dell'epoca moderna, riferendosi a 1 Cor. 3, 15 ammettono un fuoco fisico come mezzo esterno di pu-

nizione. Tuttavia tale fondamento biblico non è sufficiente. Le dichiarazioni ufficiali dei Concilii parlano solo di pene purificatrici (poenae purgatoriae) e non di fuoco purificatore: ciò in riguardo ai Greci separati, che non lo ammettono (D. 464, 693 [DS. 856, 1304]). Cfr. S. TOMMASO, *Sent.* IV, d. 21, q. 1, a. 1, qc. 3.

3. Oggetto della purificazione.

La remissione dei *peccati veniali* non ancora rimessi, secondo la dottrina di S. TOMMASO (*De malo* 7, 11) avviene, come già in questa vita, mediante un atto di contrizione perfetta emesso con l'aiuto della grazia. Quest'atto prodotto subito dopo l'entrata nel purgatorio, non produce però la cancellazione o la diminuzione della pena, dato che nell'aldilà non c'è più alcuna possibilità di meritare.

Le *pene temporali* vengono espiate nel purgatorio mediante la cosidetta satispassione, cioè la sopportazione volontaria dei patimenti imposti da Dio.

4. Durata del purgatorio.

Il purgatorio non dura oltre il giudizio universale. *Sent. communis.*

Dopo la sentenza del giudizio universale (Mt. 25, 34. 41) ci sono solo più due stati, paradiso ed inferno. AGOSTINO dice: « Non si creda che vi siano altre pene espiatrici oltre quelle che sono prima dell'ultimo e tremendo giudizio » (*De civ. Dei* XXI, 16; cfr. XXI, 13).

Per le singole anime il purgatorio dura fintantochè siano libere da ogni colpa e ogni pena: subito dopo la purificazione vengono accolte nella beatitudine del paradiso (D. 530, 693 [DS. 1000]).

CAPITOLO SECONDO

L'escatologia generale.

§ 6. Il ritorno di Cristo.

1. Realtà del ritorno.

Alla fine del mondo Cristo ritornerà nella sua gloria per giudicare gli uomini. *De fide.*

Il Simbolo apostolico professa: « Di là ha da venire a giudicare i vivi e i morti ». Così anche i simboli posteriori. Il simbolo niceno-costantinopolitano aggiunge: « cum gloria » (D. 86 [DS. 150]). Cfr. D. 40, 54, 287, 429 (DS. 76, 125, 540, 801).

Gesù ha ripetutamente e chiaramente predetto il suo ritorno (parusia) alla fine del mondo. Mt. 16, 27 (Mc. 8, 38; Lc. 9, 26): « Il Figlio dell'uomo verrà nella gloria del Padre suo con i suoi angeli e allora renderà a ciascuno secondo il suo operato ». Mt. 24, 30 (Mc. 13, 26; Lc. 21, 27): « Allora apparirà nel cielo il segno del Figlio dell'uomo; allora si picchieranno il petto tutte le genti della terra, e vedranno il Figlio dell'uomo venire sulle nubi del cielo con gran potenza e gloria ». Il segno del Figlio dell'uomo è, secondo l'interpretazione dei Padri, la croce. La venuta sulle nubi del cielo (cfr. Dan. 7, 13) ne mostra la potenza divina e la gloria. Cfr. Mt. 25, 31; 26, 64; Lc. 17, 24-26 (« il giorno del Figlio dell'uomo »); Gv. 6, 39-40 e altrove (« l'ultimo giorno »); Atti 1, 11.

Quasi tutte le lettere degli Apostoli contengono accenni occasionali al ritorno del Signore, alla manifesta-

zione della sua gloria e alle sanzioni del giorno del giudizio. *Paolo* scrive alla comunità di Tessalonica, la quale riteneva imminente la parusia e si preoccupava della sorte dei trapassati prima della venuta gloriosa di Gesù: « Ecco ciò che noi vi diciamo quale parola del Signore: Noi, i viventi, i rimasti alla venuta del Signore, non precederemo i trapassati. Poichè il Signore, lui stesso, al segnale dato, alla voce dell'arcangelo, allo squillo della tromba divina, discenderà dal cielo; e da prima i morti nel Cristo risusciteranno; poi noi, i viventi, i rimasti, saremo insieme con essi rapiti sulle nubi in aria incontro al Signore; e così saremo sempre col Signore » (1 Tess. 4, 15-17). Poichè subito dopo (5, 1-2) insegna l'incertezza del momento della parusia, l'Apostolo con queste parole prende ciò che è possibile e puramente ipotetico come reale, in quanto si pone dal punto di vista dei suoi lettori. Cfr. D. 2181 (DS. 3630). Scopo del ritorno è la resurrezione dei morti e la giusta ricompensa (2 Tess. 1, 8). I fedeli devono dunque trovarsi « irreprensibili nel giorno del Signore » ossia del giudizio (1 Cor. 1, 8; 1 Tess. 3, 13; 5, 23). Cfr. 2 Piet. 1, 16; 1 Gv. 2, 28; Giac. 5, 7; Giuda 14.

La testimonianza della *Tradizione* è concorde. *Didachè* 16, 8: « Allora il mondo vedrà il Signore venire sulle nubi del cielo ». Cfr. 10, 6.

2. Segni precursori del ritorno del Signore.

a) Annuncio del Vangelo al mondo intero.

Gesù afferma: « Questo Vangelo del regno sarà predicato in tutto il mondo in testimonianza a tutte le genti; e allora verrà la fine » (Mt. 24, 14; cfr. Mc. 13, 10). Non è detto però che la fine verrà non appena il Vangelo sarà stato predicato a tutto il mondo.

b) Conversione degli Ebrei.

Paolo in Rom. 11, 25-32 svela il «mistero»: quando la massa, cioè il numero dei pagani determinato da Dio sarà entrato nel regno, «tutto Israele» si convertirà e sarà salvato. Evidentemente si tratta di una totalità morale.

Spesso la conversione del popolo ebreo viene posta in relazione di effetto a causa con il ritorno di Elia, senza tuttavia un fondamento sufficiente. Il profeta Malachia annuncia: «Ecco, io manderò a voi Elia, il profeta, prima che venga il giorno grande e tremendo del Signore. Egli farà tornare il cuore dei padri verso i figli, e il cuore dei figli verso i padri, chè io non venga e non stermini la terra» (4, 5; M. 3, 23). Il giudaismo ha interpretato il passo nel senso di un ritorno fisico di Elia (cfr. Eccli. 48, 10), ma ha trasferito il ritorno stesso all'inizio dell'epoca messianica, vedendo in Elia un precursore del Messia (Gv. 1, 21; Mt. 16, 14). Gesù conferma la venuta di Elia, ma la riferisce alla comparsa del Battista, preannunciato dall'angelo come colui che avrebbe precorso nello spirito e nella virtù di Elia il Signore, cioè Dio (Lc. 1, 17): «È lui (Giovanni) quell'Elia che (secondo la predizione del profeta) deve venire» (Mt. 11, 14). «Io però vi dico che Elia è già venuto e non lo hanno riconosciuto, ma gli hanno fatto quanto hanno voluto» (Mt. 17, 12; Mc. 9, 13). Gesù non parla di una venuta futura di Elia prima del giudizio finale, neppure nel passo Mt. 17, 11 («Sì, verrà Elia, e rimetterà a posto ogni cosa») dove vien ripetuta soltanto la profezia di Malachia. Nel versetto seguente Gesù spiega come egli la intende (v. 12).

c) Apostasia dalla fede.

Gesù afferma che prima della fine compariranno molti falsi profeti che sedurranno molti (Mt. 24, 4-5). Paolo assicura che prima del ritorno del Signore verrà la «defezione» cioè l'apostasia dalla fede cristiana (2 Tess. 2, 3).

d) Comparsa dell'anticristo.

Essa è collegata con l'apostasia dalla fede. 2 Tess. 2, 3-4: «Bisogna che prima venga la defezione e che si manifesti l'uomo del peccato, il figlio della perdizione, l'avversario che s'innalza al di sopra di quanto è chiamato Dio o è oggetto

di venerazione, fino ad assidersi nel tempio di Dio, proclamando di essere Dio egli stesso ». Egli si presenta con la potenza di Satana, opera prodigi per sedurre gli uomini, farli defezionare dalla verità, spingerli all'iniquità e portarli alla perdizione (v. 9-11). Il Signore Gesù lo annienterà « col soffio della sua bocca », cioè con una potenza da lui emanante (v. 8). Giovanni è il primo a usare il termine anticristo (1 Gv. 2, 18. 22; 4, 3; 2 Gv. 2, 7); egli però con lo stesso termine designa anche gli eretici, che parlano secondo lo spirito dell'anticristo. Per Paolo e Giovanni l'anticristo è una persona umana, strumento di Satana. La *Didachè* parla della comparsa del « seduttore del mondo » (16, 4).

Vanno respinte la spiegazione storica (Nerone, Caligola ed altri) e quella della storia delle religioni, che cerca nei miti babilonesi e persiani l'origine dell'idea dell'anticristo. La più antica monografia sull'anticristo è dovuta alla penna di Ippolito di Roma.

e) Grandi tribolazioni e calamità.

Gesù parla di guerre, di carestie, di terremoti e di dure persecuzioni per i suoi discepoli: « Allora vi consegneranno per i supplizi e vi uccideranno e sarete odiati da tutte le genti per cagione del mio nome » (Mt. 24, 9). Spaventose catastrofi naturali preluderanno il ritorno del Signore (Mt. 24, 29; cfr. Is. 13, 10; 24, 4).

3. Momento del ritorno.

Il momento del ritorno del Signore è ignoto agli uomini. *Sent. certa.*

Gesù non ha determinato il momento della parusia. Alla fine del suo discorso escatologico egli ha dichiarato: « Circa poi a quel giorno e a quell'ora, nessuno sa nulla, neanche gli angeli in cielo, nè il Figliuolo, fuorchè il Padre » (Mc. 13, 32; testo parallelo in Mt. 24, 36, dove però, secondo una parte dei codici, mancano le parole « nè il Figliuolo »). Prima di salire al cielo Gesù dichiarò ai discepoli: « Non sta a voi sapere i tempi ed

i momenti, che il Padre si è riservati in suo potere » (Atti 1, 7).

Che Gesù non pensasse ad un ritorno molto vicino emerge da numerose espressioni del discorso escatologico (Mt. 24, 14. 21. 31; Lc. 21, 24; cfr. Lc. 17, 22; Mt. 12, 41); dalle parabole della vigilanza che lasciano capire una lunga assenza del Signore (cfr. Mt. 24, 48; 25, 5; 25, 19: « Molto tempo dopo ritornò il padrone di quei servitori e fece i conti con loro »), e dalle parabole del progressivo crescere del regno di Dio sulla terra (Mt. 13, 24-33). In diversi passi il ritorno di Gesù deve essere inteso nel senso improprio di manifestazione della sua potenza, sia nella punizione dei suoi nemici (Mt. 10, 23: distruzione di Gerusalemme), sia nella diffusione del regno di Dio sulla terra (Mt. 16, 28; Mc. 9, 1; Lc. 9, 27), sia ancora nella ricompensa dei suoi fedeli nella beatitudine del cielo (Gv. 14, 3. 18. 28; 21, 22). La frase di Mt. 24, 34: « In verità vi dico: non passerà questa generazione prima che tutte queste cose siano avvenute » si deve riferire ai segni precursori della parusia. Secondo un'altra interpretazione l'espressione « questa generazione » non è da intendere dei contemporanei di Gesù, ma del popolo ebraico (cfr. Mt. 11, 16; Mc. 8, 12).

Anche gli Apostoli insegnano che il momento della parusia ci è sconosciuto. *Paolo* scrive ai Tessalonicesi: « Quanto poi al tempo e al momento determinato non c'è bisogno, o fratelli, che ve ne scriva; poichè voi stessi sapete benissimo che il giorno del Signore viene come un ladro di notte » (1 Tess. 2, 1-2). In 2 Tess. 2, 1-2 egli ammonisce a non esagerare nell'aspettativa, e richiama i segni precursori che devono precedere il ritorno di Cristo (2 Tess. 2, 1-3). *Pietro* spiega la dilazione della parusia con la longanimità di Dio che vuol dare al peccatore la possibilità di fare penitenza. Per Dio cento anni equivalgono ad un giorno. Il giorno del Signore verrà come un ladro (2 Piet. 3, 8-10). Cfr. Ap. 3, 3; 16, 15.

Nonostante questa incertezza i primi cristiani pensavano che con grande probabilità il ritorno di Cristo sarebbe avvenuto presto. Cfr. Fil. 4, 5; Ebr. 10, 37; Giac. 5, 8; 1 Piet. 4, 7; 1 Gv. 2, 18. Testimonia il nostalgico desiderio della parusia l'invocazione aramaica Marana tha = O Signore nostro, vieni (1 Cor. 16, 22; Did. 10, 6). Cfr. Ap. 22, 20: « Vieni, Signore Gesù ! ».

§ 7. La resurrezione dei corpi.

1. Realtà della resurrezione.

Tutti i morti risorgeranno nell'ultimo giorno con i loro proprii corpi. *De fide.*

Il simbolo apostolico dice: « Io credo... nella resurrezione della carne». Il simbolo *Quicumque* accentua l'universalità della resurrezione: «Alla sua venuta tutti gli uomini devono risorgere con il proprio corpo» (D. 40 [DS. 76]).

Nell'antichità avversarono la dottrina della resurrezione i Sadducei (Mt. 22, 23; Atti 23, 8), i pagani (Atti 17, 32), alcuni cristiani al tempo degli Apostoli (1 Cor. 15; 2 Tim. 2, 17-18), i gnostici ed i manichei; nel medioevo i catari; nell'epoca moderna i materialisti di ogni genere e i razionalisti.

Nell'*Antico Testamento* vi è un progressivo sviluppo della fede nella resurrezione. I profeti Osea ed Ezechiele si servono dell'immagine della resurrezione del corpo per esprimere la liberazione d'Israele dal peccato o dall'esilio (Os. 6, 3 [M. 6, 2]; 13, 14; Ez. 37, 1-14). Daniele profetizza anche quella degli empi, sebbene abbia di mira soltanto il popolo d'Israele: « Molti di quelli che dormono nella polvere, si desteranno, gli uni per la vita eterna, gli altri per l'ignominia eterna » (12, 2). Il secondo libro dei Maccabei insegna l'universalità della resurrezione (7, 9. 11. 14. 29; 12, 43 ss.; 14, 46).

Giob. 19, 25-27 serve come testimonianza in favore della resurrezione soltanto nella redazione della Volgata. Secondo il testo originale Giobbe esprime la sua speranza che Dio intervenga in suo favore, finchè vive sulla terra, per provarne l'innocenza (N. Peters, P. Heinisch).

Gesù respinge come erronea la negazione della resurrezione fatta dai sadducei: « Voi errate perchè non comprendete nè la Scrittura nè la potenza di Dio. Dopo risuscitati infatti nè s'ammogliano, nè si maritano, ma vivono come angeli di Dio nel cielo » (Mt. 22, 29-30). Egli insegna non soltanto la resurrezione dei giusti (Lc. 14, 14) ma anche quella degli empi; questi infatti saranno gettati nell'inferno con il loro corpo (Mt. 5, 29-30; 10, 28; 18, 8-9). « E ne usciranno (dalle tombe), chi ha operato il bene a resurrezione di vita, chi ha operato il male a resurrezione di condanna » (Gv. 5, 29). A coloro che credono in lui e mangiano la sua carne e bevono il suo sangue Gesù promette la resurrezione nell'ultimo giorno (Gv. 6, 39-40. 44. 55). Egli dice di sè: « Io sono la resurrezione e la vita » (Gv. 11, 25).

Gli *Apostoli* annunciano in connessione con quella di Cristo la resurrezione di tutti i morti. Cfr. Atti 4, 1-2; 17, 18. 32; 24, 15. 21; 26, 23. Paolo si rivolge ad alcuni membri della comunità di Corinto che negavano la resurrezione, e deduce dalla resurrezione di Cristo quella dei cristiani. 1 Cor. 15, 20-23: « Ora realmente Cristo è resuscitato da morte, primizia di quelli che riposano. Poichè per mezzo di un uomo è venuta la morte, anche per mezzo di un uomo vi è la resurrezione dei morti. E come tutti muoiono in Adamo, così tutti in Cristo saranno vivificati. Ciascuno però nel suo ordine: Cristo, che è la primizia; poi, nella sua venuta, quelli che ap-

partengono a Cristo». La morte sarà annientata da Cristo come ultimo dei nemici (v. 26; 54-55). Nella vittoria di Cristo sulla morte è compresa la resurrezione generale. Cfr. Rom. 8, 11; 2 Cor. 4, 14; Fil. 3, 21; 1 Tess. 4, 14. 16; Ebr. 6, 1-2; Ap. 20, 12-13.

I *Padri* dei primi secoli furono indotti a trattare ampiamente del dogma della resurrezione dalle molteplici negazioni dei giudei, pagani e gnostici. CLEMENTE DI ROMA si serve di analogie tratte dalla natura, del racconto della mitica fenice e di passi del Vecchio Testamento (*Cor.* 24-26). Particolari trattazioni per difendere questo punto della fede cristiana furono scritte da Giustino, Atenagora di Atene, Tertulliano, Origene, Metodio, Gregorio di Nissa. Anche i Padri della grande epoca si occuparono a fondo della dottrina della resurrezione. Cfr. AGOSTINO, *Enchir.* 84-93; *De civ. Dei* XXII, 4 ss.

La *ragione naturale* non può addurre nessuna prova cogente in favore della resurrezione, trattandosi di un fatto soprannaturale che può essere realizzato soltanto mediante un intervento miracoloso di Dio. Essa tuttavia è in grado di provarne la convenienza fondandosi: *a*) sull'unione naturale del corpo e dell'anima, per cui l'anima è ordinata al corpo, *b*) sull'idea della giusta sanzione per cui c'è da attendersi che il corpo, quale strumento dell'anima, partecipi al premio e al castigo.

La *ragione illuminata dalla fede* fonda la convenienza della resurrezione: *a*) sulla perfezione della redenzione compiuta da Cristo, *b*) sulla conformità dei membri del Corpo mistico con Cristo, il capo, *c*) sulla santificazione del corpo umano mediante i mezzi di grazia, specialmente la santa Eucarestia (cfr. IRENEO, *Adv. haer.* IV, 18, 5; V, 2, 3). *Suppl.* 75, 1-3; *S.c.G.* IV, 79.

2. Identità del corpo.

I morti risorgeranno con lo stesso corpo che ebbero sulla terra. *De fide.*

a) Il *Caput Firmiter* del IV Concilio Lateranense (1215) dichiara: «Risorgeranno tutti con il loro proprio corpo che hanno adesso» (D. 429 [DS. 801]). Cfr. D. 16,

40, 287, 347, 427, 464, 531 (DS. 72, 76, 540, 684, 797, 859, 1002).

La Scrittura attesta implicitamente tale identità nella parola « resurrezione » o « risveglio ». Se non si trattasse della resurrezione dello stesso individuo, ma di un individuo estraneo, non si potrebbe nemmeno parlare di resurrezione. L'attestazione esplicita si ha in 2 Macc. 7, 11: « Spero di averle (lingua e mani) nuovamente da lui (Dio) ». 1 Cor. 15, 53: « Bisogna che *questo* corpo corruttibile si rivesta dell'incorruttibilità, e che *questo* corpo mortale si rivesta dell'immortalità ».

I *Padri* prima di Origene sono concordi nell'insegnare che « questa carne risorgerà e sarà giudicata » e che « in questa carne riceveremo il premio » (PS.-CLEMENTE, 2 *Cor.* 9, 1-5). GIUSTINO attesta: « Noi attendiamo di rivestire i nostri corpi, se pure senza vita deposti nella terra, dal momento che nulla è impossibile a Dio » (*Apol.* I, 18). I motivi che i Padri adducono per dimostrare la convenienza della resurrezione presuppongono l'identità del corpo. Contro Origene, che sosteneva la teoria di un corpo risuscitato totalmente diverso e spirituale, l'identità fu difesa da Metodio, Gregorio di Nissa, EPIFANIO (*Haer.* 64) e GEROLAMO (*Adv. Ioannem Hierosolymitanum*).

b) L'identità non è da intendere nel senso che tutte le parti della materia che un tempo o in un determinato tempo appartennero al corpo terreno debbano trovarsi nel corpo risorto. Come il corpo terreno, nonostante il mutamento continuo della materia, rimane sempre lo stesso, così è sufficiente anche una parte relativamente piccola di esso per garantire, nel corpo risorto, l'identità. Il fatto che le medesime parti possano appartenere successivamente a diversi corpi, non costituisce alcuna difficoltà per la fede cristiana nella resurrezione. Cfr. *S.c.G.* IV, 81.

Secondo DURANDO DI S. PORCIANO († 1334) e GIOVANNI DI NAPOLI († dopo il 1336) per l'identità del corpo risorto è di per sè sufficiente la sola identità dell'anima. Partendo dalla dottrina aristotelico-scolastica del corpo, per cui la materia prima, che è pura potenza, riceve attualità ed individualità in virtù della forma sostanziale divenendo un corpo determinato, essi affermano che l'anima spirituale, quale unica forma sostanziale del corpo umano, può con qualsiasi materia formarsi il suo corpo. A prescindere dal fatto che non è sicuro che l'anima umana sia la sola forma del corpo — gli scotisti ammettono una forma di corporeità distinta dall'anima — questa spiegazione porta alla strana conclusione che le ossa di un defunto potrebbero ancora trovarsi sulla terra, mentre egli sarebbe già in cielo con il corpo risorto. Nella teologia moderna l'opinione di Durando fu sostenuta, tra gli altri, da L. BILLOT, mentre la stragrande maggioranza dei teologi si attiene con i Padri anche all'identità materiale.

È dottrina comune che il corpo risusciterà in piena integrità, esente da deformità, mutilazioni, difetti. S. TOMMASO afferma: « L'uomo risusciterà nella piena perfezione naturale », perciò in età matura (*Suppl.* 81, 1). All'integrità del corpo risorto appartengono anche gli organi della vita vegetativa e sensitiva, compresa (contro ciò che pensavano i discepoli di Origene) la diversità dei sessi (D. 207 [DS. 407]). Le funzioni vegetative tuttavia non ci saranno più. Mt. 22, 39: « Vivono (i resuscitati) come angeli di Dio nel cielo ».

3. Qualità del corpo risorto.

a) I corpi dei giusti saranno trasformati e glorificati ad immagine del corpo risorto di Cristo. *Sent. certa.*

Paolo insegna: « Egli (Gesù) trasformerà il nostro misero corpo, rendendolo conforme al suo corpo glorioso, in virtù di quel potere col quale può assoggettare a sè ogni cosa » (Fil. 3, 21). « Si semina corruttibile, risorge incorruttibile; si semina spregevole, risorge glorioso; si semina nella debolezza, risorge pieno di forze;

si semina corpo animale, risorge corpo spirituale» (1 Cor. 15, 42-44). Cfr. 1 Cor. 15, 53.

La Scolastica, ricollegandosi alla dottrina dell'Apostolo distingue le seguenti quattro qualità o doti del corpo risorto dei giusti:

1) *l'impassibilità*, cioè l'esclusione di ogni male fisico, come dolori, malattie, morte. Si può parlare con maggior precisione d'impossibilità di soffrire e di morire (non posse pati, mori). Apoc. 21, 4: «Egli (Dio) asciugherà ogni lacrima dai loro occhi, e non ci sarà più morte, nè ci saranno più lutti, nè lamento, nè dolore, perchè le cose di prima son passate». Cfr. 7, 16; Lc. 20, 36: «Essi non possono più morire». La ragione intrinseca dell'impassibilità sta nella completa soggezione del corpo all'anima. *Suppl.* 82, 1.

2) *La sottigliezza*, cioè la spiritualità che non deve però essere intesa nel senso che il corpo si trasformi in spirito o che diventi così sottile da assumere aspetto aeriforme (cfr. Lc. 24, 39). Tipo di tale spiritualità è il corpo risorto di Cristo che uscì dalla tomba sigillata e passò attraverso porte chiuse (Gv. 20, 19. 26). La ragione intrinseca consiste nel dominio completo dell'anima glorificata sul corpo, in quanto sua forma sostanziale. *Suppl.* 83, 1.

3) *L'agilità*, cioè la capacità del corpo di obbedire nei suoi movimenti con grandissima facilità ed agilità allo spirito. Essa si contrappone alla pesantezza del corpo terreno condizionato dalla legge di gravità. Ha il suo tipo nel corpo risorto di Cristo, che apparve all'improvviso in mezzo agli Apostoli per scomparire poi con altrettanta rapidità (Gv. 20, 19. 26; Lc. 24, 31). La ragione intrinseca dell'agilità sta nel perfetto dominio del corpo da parte dell'anima glorificata, in quanto essa muove il corpo (*Suppl.* 84, 1).

4) *La chiarezza*, cioè l'assenza di ogni bruttura e la pienezza della bellezza e dello splendore. Gesù afferma: «I giusti risplenderanno come il sole nel regno del Padre loro» (Mt. 13, 43). Cfr. Dan. 12, 3. Tipo della chiarezza è la trasfigurazione di Gesù sul Tabor (Mt. 17, 2) e dopo la resurrezione (cfr. Atti 9, 3). La ragione intrinseca consiste nell'irradiamento della gloria dell'anima sul corpo. Il grado dello splen-

dore del corpo secondo 1 Cor. 15, 41-42 sarà diverso, cioè proporzionato al grado di glorificazione dell'anima, che a sua volta è proporzionato al merito. *Suppl.* 85, 1.

b) **I corpi degli empi risorgeranno immortali e incorruttibili, ma non saranno glorificati.** *Sent. certa.*

Immortalità ed incorruttibilità sono condizione indispensabile per la punizione eterna del corpo nell'inferno (Mt. 18, 8-9). L'incorruttibilità (ἀφθαρσία; cfr. 1 Cor. 15, 52) esclude il cambiamento di materia e le relative funzioni, ma non la capacità di soffrire. *Suppl.* 86, 1-3.

§ 8. Il giudizio universale.

1. Realtà.

Al suo ritorno Cristo giudicherà tutti gli uomini. *De fide.*

Quasi tutti i simboli affermano con quello apostolico che Cristo ritornerà alla fine del mondo « per giudicare i vivi e i morti », cioè quelli che vivranno ancora al momento della sua venuta e quelli morti in antecedenza, che vengono risuscitati (secondo un'altra interpretazione: i giusti e i peccatori).

Il dogma è contestato dai negatori dell'immortalità personale e della resurrezione.

La rivelazione del *Vecchio Testamento* circa il futuro giudizio presenta un progressivo sviluppo. Solo nel libro della Sapienza (4, 20 - 5, 24) si parla per la prima volta esplicitamente di giudizio universale dei giusti.

I Profeti annunciano un giudizio punitivo di Dio

sulla terra che essi chiamano il « giorno di Jahwè ». In questo giorno Dio giudicherà i popoli pagani e libererà il popolo d'Israele dalle mani dei suoi nemici. Cfr. Gioe. 3 (M. 4), 1 ss. Però non solo i pagani, ma anche gli empi d'Israele verranno giudicati e puniti. Cfr. Am. 5, 18-20. Gli empi ed i giusti verranno separati tra loro. Cfr. Sal. 1, 5; Prov. 2, 21; Is. 66, 15.

Gesù parla spesso del « giorno del giudizio » o del « giudizio ». Cfr. Mt. 7, 22-23; 11, 22. 24; 12, 36-37. 41-42. Egli stesso come « Figliuolo dell'uomo », cioè Messia, farà il giudizio: « Il Figliuolo dell'uomo verrà nella gloria del Padre suo con i suoi angeli, e allora renderà a ciascuno secondo il suo operato » (Mt. 16, 27). « Il Padre non giudica nessuno, ma ha rimesso ogni giudizio al Figlio, affinchè tutti onorino il Figlio, come onorano il Padre... E a lui ha dato il potere di giudicare, perchè è figliuolo di uomo » (Gv. 5, 22. 27).

Gli *Apostoli* predicano la dottrina di Gesù. *Pietro* attesta che Gesù Cristo « è stato costituito da Dio giudice dei vivi e dei morti » (Atti 10, 42; cfr. 1 Piet. 4, 5; 2 Tim. 4, 1). Nel suo discorso dell'Areopago (Atti 17, 31) e nelle sue lettere *Paolo* annuncia che Dio giudicherà il mondo per mezzo di Gesù Cristo. Cfr. Rom. 2, 5-16; 2 Cor. 5, 10. Siccome Cristo esercita l'ufficio di giudice, egli chiama quello del giudizio il « giorno di Gesù Cristo » (Fil. 1, 6; 1 Cor. 1, 8; 5, 5).

Dalla dottrina del giudizio l'Apostolo trae conseguenze pratiche per la vita cristiana, ponendo in guardia i suoi lettori dal giudicare il prossimo (Rom. 14, 10-12; 1 Cor. 4, 5) ed esortandoli a perseverare con pazienza nel sopportare dolori e persecuzioni (2 Tess. 1, 5-10). Nell'Apocalissi *Giovanni* descrive il giudizio come una resa di conti (20, 10-15). L'apertura dei libri nei

quali sono scritte le opere di ogni singolo uomo è un'espressione figurata che simboleggia un avvenimento puramente spirituale. Cfr. AGOSTINO, *De civ. Dei* XX, 14.

I *Padri* attestano concordemente la chiara dottrina della Scrittura. Secondo POLICARPO colui « che nega la resurrezione ed il giudizio è il primogenito di Satana » (*Fil.* 7, 1). La *Lettera di Barnaba* (7, 2) e la *Seconda lettera di Clemente* (1, 1) chiamano Cristo giudice dei vivi e dei morti. Cfr. GIUSTINO, *Apol.* I, 8; IRENEO, *Adv. haer.* I, 10, 1. S. AGOSTINO, *De civ. Dei* XX, rifacendosi alle testimonianze del Vecchio e del Nuovo Testamento, tratta ampiamente del giudizio universale.

2. Svolgimento.

Gesù ci dà una grandiosa descrizione dello svolgimento del giudizio finale (Mt. 25, 31-46). « Tutte le genti », cioè tutti gli uomini, saranno radunate attorno al suo trono glorioso di giudice supremo. I buoni e i cattivi saranno definitivamente separati. Al giudizio segue immediatamente la sanzione: « E se ne andranno costoro (i cattivi) al supplizio eterno, e i giusti alla vita eterna » (v. 46).

In apparente contraddizione con molti passi della Scrittura, che designano Cristo, il Figlio dell'uomo, quale giudice del mondo, ve ne sono altri, ad es. Rom. 2, 6. 16; 14, 10, i quali affermano che il giudice è Dio. Poichè Cristo in quanto uomo esercita l'ufficio di giudice per incarico e in virtù di Dio, si ha che Dio stesso giudica il mondo per mezzo di Gesù Cristo, come testimonia Paolo: « Dio per mezzo di Gesù Cristo giudicherà le occulte azioni » (Rom. 2, 16). Cfr. Gv. 5, 30; Atti 17, 31.

Gli angeli cooperano come ministri e nunzi di Cristo (Mt. 13, 41-42. 49-50; 24, 31). Secondo Mt. 19, 28 (« Sederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù d'Israele ») collaboreranno immediatamente anche gli Apostoli, e secondo 1 Cor. 6, 2 (« E non sapete che i santi giudicheranno il mondo? ») anche i giusti. In virtù della loro intima unione con Cristo,

pronunciano con lui il giudizio di condanna contro gli empi in quanto fanno proprio il suo giudizio. *Oggetto* del giudizio è tutto l'operato dell'uomo (Mt. 16, 27; 12, 36: « ogni parola oziosa »), anche ciò che è nascosto e le intenzioni del cuore (Rom. 2, 16; 1 Cor. 4, 5). Il *tempo* e il *luogo* sono sconosciuti (Mc. 13, 32). La valle di Giosafat menzionata da Gioele (3 [M. 4], 2. 12) come luogo del giudizio, che dopo Eusebio e Gerolamo è identificata con la valle del Cedron, va intesa in senso simbolico (Jahwè giudica).

Il giudizio finale serve alla *glorificazione di Dio* e dell'Uomo-Dio Gesù Cristo (1 Tess. 1, 10) poichè manifesta la sapienza divina nel governo del mondo, la sua bontà e magnanimità nei confronti dei peccatori e sopratutto la sua giustizia remunerativa. La glorificazione dell'Uomo-Dio raggiunge il punto culminante proprio nell'esercizio dell'ufficio di giudice universale.

Mentre nel giudizio particolare ognuno è giudicato come essere singolo, in quello universale vien giudicato come membro della società umana di fronte a tutti gli uomini. Il premio o la punizione vengono completati in quanto estesi al corpo resuscitato. Cfr. *Suppl.* 88, 1.

§ 9. La fine e il rinnovamento del mondo.

1. La fine.

Il mondo presente finirà all'ultimo giorno. *Sent. certa.*

Sono contrari alla dottrina della Chiesa alcune sètte cristiane antiche (gnostici, manichei, origenisti) che sostenevano una totale distruzione del mondo corporeo, e alcuni sistemi filosofici dell'antichità (stoici) i quali insegnavano che nell'eterno ciclo l'attuale mondo verrà distrutto, ma per rinascere esattamente com'era prima.

In continuazione con la dottrina dell'Antico Testamento (Sal. 101, 27; Is. 34, 4; 51, 6) *Gesù* annuncia

la fine del mondo attuale. Con il linguaggio apocalittico vetero-testamentario (cfr. Is. 34, 4) egli predice grandi sconvolgimenti cosmici: « Ora subito dopo la tribolazione di quei giorni, il sole si oscurerà e la luna non darà il suo chiarore, le stelle cadranno dal cielo e le potenze dei cieli andranno in sconquasso » (Mt. 24, 28). « Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno » (Mt. 24, 35). « Ed ecco, io son con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo » (Mt. 28, 20).

Paolo afferma: « Passa l'apparenza di questo mondo » (1 Cor. 7, 31; cfr. 15, 24). *Pietro* predice la fine del mondo per mezzo del fuoco: « Ma verrà il giorno del Signore come un ladro: allora i cieli, stridendo, spariranno; e la terra con tutte le opere che contiene, sarà consumata » (2 Piet. 3, 10). *Giovanni*, nell'Apocalissi, vede la fine del mondo: « Dalla sua presenza (del Giudice) fuggirono terra e cielo, e non ci fu più posto per loro » (Ap. 20, 11).

L'antica Tradizione testimonia spesso la fede nella fine del mondo. L'autore della *Lettera di Barnaba* dichiara che il Figlio di Dio dopo il giudizio sugli empi « muterà il sole e la luna e le stelle » (15, 5). TERTULLIANO parla di un incendio universale in cui « questo vecchio mondo con tutti i suoi abitanti sarà distrutto » (*De spect.* 30). AGOSTINO osserva che il mondo attuale non sarà totalmente distrutto, ma solo trasformato: « L'apparenza passa, non la realtà » (*De civ. Dei* XX, 14).

Sul come avverrà la fine del mondo, non si può affermare nulla di certo nè con la scienza nè con la rivelazione. La rappresentazione di una fine per mezzo del fuoco (2 Piet. 3, 7. 10. 12), che si trova anche fuori della rivelazione biblica, è solo una forma usuale di cui viene rivestita la rivelazione della realtà della fine del mondo.

2. **Il rinnovamento.**

Il mondo presente sarà alla fine rinnovato. *Sent. certa.*

Il profeta ISAIA annuncia un cielo nuovo e una terra nuova: « Ecco che io sto per creare nuovi cieli e nuova terra » (65, 17; cfr. 66, 22). E con i colori di una felicità terrena egli descrive la pienezza di gioia e di vita del mondo nuovo (65, 17-25). *Gesù* parla di una « rigenerazione » (παλιγγενεσία), cioè di un rinnovamento del mondo: « Voi, che mi avete seguito, nella rigenerazione, quando il Figliuolo dell'uomo sederà sul suo trono glorioso, sederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù d'Israele » (Mt. 19, 28).

PAOLO insegna che tutta la creazione fu colpita dalla maledizione del peccato e aspira alla redenzione e che, come l'uomo, sarà liberata dalla schiavitù della corruzione e resa partecipe della libertà e della gloria dei figli di Dio (Rom. 8, 18-25). PIETRO con la fine del mondo annuncia pure « nuovi cieli e una terra nuova, nei quali abiti la giustizia » (2 Piet. 3, 13). Al rinnovamento del mondo si riferisce anche l'espressione « apocatastasi (restaurazione) di tutte le cose » (Atti 3, 21). GIOVANNI ci offre una descrizione poetica del nuovo cielo e della nuova terra, il cui centro è la nuova Gerusalemme, che scende dal cielo ed è il tabernacolo di Dio in mezzo agli uomini. « E colui (Dio) che sta sul trono disse: Ecco, io rinnovo tutte le cose » (Ap. 21, 1-8).

S. AGOSTINO insegna che le proprietà del futuro mondo rinnovato si adatteranno all'esistenza immortale del corpo umano glorificato, come le proprietà del presente mondo cor-

ruttibile si adattano all'esistenza corruttibile del corpo mortale (*De civ. Dei* XX, 16).

S. TOMMASO fonda la rinnovazione del mondo sul fine del mondo stesso che è quello di servire all'uomo. Poichè l'uomo glorificato non ha più bisogno del servizio che gli rende il mondo attuale conservandogli la vita corporea a aiutandolo a conoscere Dio, è conveniente che con la glorificazione del corpo umano anche gli altri corpi vengano trasformati in modo corrispondente allo stato del corpo glorioso. L'occhio glorificato dei beati deve vedere la gloria di Dio manifestantesi nei suoi effetti fisici, cioè nel corpo di Cristo, in quello dei santi e anche in tutte le altre cose corporee. *Suppl.* 91, 1; cfr. 74, 1. L'ambito e il modo del rinnovamento del mondo non si può precisare per mezzo della rivelazione. *Suppl.* 91, 3.

Il compimento e la rinnovazione del mondo significano la conclusione dell'opera di Cristo. Allora, vinti tutti i nemici del regno di Cristo, egli rimetterà il regno a Dio Padre, senza con ciò rinunciare alla sua potenza e dignità regale fondata nell'unione ipostatica. Con la fine del mondo ha inizio quel perfetto dominio di Dio che è lo scopo di tutta la creazione e il senso ultimo della storia umana.

INDICE ANALITICO-ALFABETICO

Si rimanda ai numeri di pagina.

A

ABELARDO 143, 186, 189, 246, 398, 596, 638, 773.
ABELE 517.
ABERCIO DI JEROPOLI 239, 541, 630, 651.
ABRAMO 17, 46, 65, 82, 229, 244, 273, 310, 530, 579, 784.
ACQUAVIVA 417.
ADAMO 163, 176, 195, 243, 316, 319, 338, 374, 418, 423, 490, 779, 807.
ADONAI 45, 134, 234.
ADORABILITÀ di Cristo 222, 230, 236, 644; dell'Eucarestia 644.
ADORAZIONE DEL SACRO CUORE 269.
ADORAZIONE di Cristo 267, 535, 644; dell'Eucarestia 644; degli angeli 208; di Maria 364; dei santi 534 seg.; reliquie 271, 536; immagini 271, 538.
ADOZIANISMO 219, 265.
ADRIANO I 265, 351.
AERIO DI SEBASTE 749, 757.
AFFETTI di Dio 78; di Cristo 296.
AFRAATE 782.
AFTARDOCETI 294.
AGATONE PAPA 252, 485.
AGENNESIA 122.
AGNOETI 281.
AGNOSTICISMO 32.
AGOSTINIANESIMO 407, 416.
AGOSTINO 7, 8, 10, 19, 31, 37, 39, 41, 42, 49, 52, 57, 61, 62 seg., 66, 67, 71, 75, 79, 81, 86, 93, 104, 107, 112, 113, 115, 117, 118, 125, 126, 129, 136, 137, 141, 142, 147, 150, 151, 154, 159, 160, 163, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 178, 180, 181, 182, 184, 185, 188, 191, 193, 197, 199, 201, 203, 204, 205, 249, 256, 259, 264, 266, 282, 287, 288, 289, 290, 299, 303, 304, 314, 323, 326, 335, 340, 344, 348, 350, 351, 355, 362, 373, 379, 380, 383, 385, 386, 388, 390, 392, 393, 394, 396, 397, 398, 401, 402, 403, 406, 408, 411, 413, 420, 424, 426, 437, 440, 443, 445, 447, 448, 450, 453, 454, 461, 477, 484, 491, 493, 496, 497, 499, 507, 513, 514, 517, 519, 523, 526, 528, 529, 536, 540, 542, 543,

545, 546, 548, 558, 563, 566, 570, 572, 574, 576, 578, 579, 580, 593, 594, 596, 597, 599, 607, 608, 625, 630, 638, 640, 645, 655, 658, 663, 666, 667, 670, 673, 682, 686, 688, 696, 699, 709, 718, 724, 746, 755, 764, 768, 770, 772, 780, 785, 787, 789, 790, 793, 795, 797, 798, 799, 800, 808, 814, 816, 817.
AGOSTINO DI CANTERBURY 758.
AGRIPPINO DI CARTAGINE 695.
ALANO DI LILLA 547.
ALBERTO MAGNO 35, 200, 299, 341, 362, 353, 558, 562.
ALBIGESI 621.
ALCUINO 265, 355.
ALESSANDRO III 565, 590, 769.
ALESSANDRO VII 171, 342, 711.
ALESSANDRO VIII 320, 400, 403, 414, 575, 590.
ALESSANDRO DI ALESSANDRIA 333.
ALESSANDRO DI HALES 35, 284, 341, 553, 558, 605, 710, 737.
ALFONSO DE' LIGUORI 362, 417.
ALIPIO 393.
AMALARIO DI METZ 653, 749.
AMBROGIO AUTPERTO 355.
AMBROGIO CATARINO 190, 575, 793.
AMBROGIO DI MILANO 107, 184, 188, 206, 251, 257, 348, 350, 360, 363, 364, 385, 438, 477, 526, 533, 562, 590, 596, 607, 610, 612, 629, 635, 636, 640, 645, 650, 653, 671, 696, 699, 726, 785, 795.
AMBROSIASTRO 401, 768, 770.
AMICIZIA DI DIO 432, 451.
AMISSIBILITÀ DELLA GRAZIA 441.
AMORE DI DIO virtù teologica 435, 442; motivo di contrizione 705.
AMORE DIVINO PER LE CREATURE 79, 303.
ANABATTISTI 601.
ANANIA 103, 210.
ANANO sommo sacerdote 217.
ANDREA DI CRETA 355 seg.
ANDREA DI TUBINGA 566.
ANGELI, esistenza ed origine 198; numero 199; immaterialità 200; immortalità naturale 201; intelligenza, volontà e potenza 202; elevazione soprannaturale 203; prova 204; peccato 205; riprovazione 206; attività degli angeli buoni 207, 221; angelo custode 208; culto degli angeli 208; attività degli angeli cattivi 183, 209.
ANGELI CUSTODI 207.
ANGELO DI JAHWÈ 94.
ANICETO PAPA 476.
ANIMA, unicità 165; forma del corpo 166; individualità 167; immortalità 167; origine 169 seg.; momento

della creazione 172; dotazione soprannaturale 176; sua perdita 194; ferita per opera del peccato 195.
ANIME PURGANTI, suffragi 539, 681, 733, 796; invocazione 542.
ANNA (Santa) 340.
ANNICHILAMENTO 150, 169, 632, 644.
ANSELMO D'AOSTA 10, 85, 91, 121, 129, 303 seg., 317, 318, 341.
ANSELMO DI LAON 640.
ANTICRISTO 804.
ANTIDICOMARIANITI 349.
ANTONINO DI FIRENZE 769.
ANTONIO DI DOMINIS 772.
ANTROPOMORFITI 56.
APELLE 239, 244.
APOCATASTASI 206, 321, 781, 794.
APOLLINARE DI LAODICEA 165, 241, 250, 333.
APOLLINARISMO 165, 241, 254, 269.
APOLLO 378.
APOSTATI 523.
APOSTOLICITÀ DELLA CHIESA 518.
APPELLO AL CONCILIO ECUMENICO 480.
APPROPRIAZIONI 125.
AQUILA 452.
AQUILA, trad. della Bibbia 346.
ARIANESIMO 90, 92, 104, 146, 219, 241, 281.
ARIO 90, 104, 241, 333.
ARISTIDE DI ATENE 31, 65, 238, 513.
ARISTOTELE 10, 91, 116, 136, 433.
ARNAUD 472.
ARONNE 718.
ARTICOLI FONDAMENTALI, teoria 509.
ASCENSIONE AL CIELO DI CRISTO 328-330.
ASEITÀ 48 seg.
ASSENSUS fidei 13, 22; theologicus 14, 22; religiosus 23.
ASSOLUZIONE sacramentale 720 seg.; extrasacramentale 730.
ASTERIO DI AMASEA 610.
ASTROLOGIA 154.
ATANASIO 90, 93, 107, 112, 118, 147, 148, 242, 250, 254, 269, 281, 293, 303, 333, 430, 434, 503.
ATEISMO 32, 189, 199.
ATENAGORA 65, 66, 106, 199, 206, 513, 773, 808.
ATTI DI GIOVANNI 681.
ATTIVITÀ DI CRISTO 252.
ATTO SALUTARE 377.
ATTRIZIONISMO 711.
ATTUALITÀ DI DIO pura 48, 54, 64, 68.
AUDIANI 56.
AUTOBATTESIMO 571.
AUTUSIA 48.
AZIONE ESTERNA DI DIO, immutabilità 62; libertà 79; unità 124, 140, 263.

B

BAIANISTI 186, 189, 375, 390.
BAIO 176, 182, 191, 203, 342,

375, 393, 442, 447, 726, 710, 719, 731.
BAÑEZ 73, 415.
BARDENHEWER 364.
BARLOW 754.
BARTH 601.
BASILIDE 239.
BASILIO 38, 40, 105 107, 113, 145, 181, 188, 208, 344, 350, 643, 726, 768, 773.
BATTESIMO, concetto 584; sacramentalità 584; momento dell'istituzione 586; materia 587 seg.; forma 589 seg., effetti 591 seg.; carattere battesimale 593 seg.; necessità 595; battes. di desiderio 596; battes. sangue 597; ministro 598; soggetto 599; battes. dei morti 599; battes. dei bambini 600.
BATTESIMO CLINICO 588.
BATTESIMO DEGLI ERETICI, controversia 572, 599.
BATTESIMO DEI MORTI 599.
BATTESIMO DEI PROSELITI 589, 601.
BATTESIMO DI DESIDERIO 197, 522, 596.
BATTESIMO DI GIOVANNI 584, 589.
BATTESIMO DI SANGUE 196, 522, 597.
BATTESIMO DI SOFFERENZA 197.
BAUER 215.
BAUTAIN 30.
BEATO DI LIBANA 265.
BEDA (Venerabile) 738.
BEGARDI 41.
BEGHINI 41.
BELLARMINO 73, 407, 417, 455, 523, 542, 559, 608, 634, 675, 677.
BELLEZZA di Dio 63; dell'anima 432.
BENEDETTO XI 716.
BENEDETTO XII 39, 171, 783, 785, 789, 791.
BENEDETTO XIV 356, 524, 617, 769.
BENEDETTO XV 361.
BERENGARIO DI TOURS 620 seg.
BERNARDO DI CHIARAVALLE 49, 51, 341, 362, 586, 596.
BERNARDO DI PARMA 773.
BERNOLFO DI S. BIAGIO 621.
BERTI 416.
BERTOLDO DI REGENSBURG 738.
BESSARIONE (Cardinale) 653.
BIEL 148, 202, 650, 734.
BILLOT 523, 553, 554, 678, 680, 733, 810.
BILLUART 772.
BIRKNER 160.
BOEZIO 63, 120.
BONALD 32.
BONAVENTURA 10, 35, 137, 146, 285, 341, 558, 562, 567, 587, 605, 616, 710, 737.
BONIFACIO II 374.
BONIFACIO VIII 491, 524.
BONIFACIO IX 759.
BONNETTY 30.
BONOSO DI SARDICA 349.
BONSIRVEN 768.
BONTÀ DI DIO 60, 137, 150, 169, 705.

BONUM EST DIFFUSIVUM SUI 143, 263.
BURCARDO DI WORMS 719.
BURGUNDIO DI PISA 124.
BUTZER 422, 622, 642.

C

CAIFA 225.
CAINO 210.
CALIGOLA 804.
CALLISTO I 89, 485, 695.
CALLISTO III 733.
CALVINISTI 400.
CALVINO 80, 144, 365, 410, 422, 441, 443, 506, 547, 622, 664, 713, 735, 796.
CANONIZZAZIONE 502.
CAPO DEL CORPO MISTICO 291, 493; grazia del Capo 291, 493.
CAPPADOCI 90, 107, 333.
CAPREOLO 377, 556.
CARATTERE sacramentale 549, 557; battesimale 520, 554, 557, 593, 596, 614, 755, della cresima 557, 613, 755; dell'ordine 554, 755.
CARISMATICI 466, 661.
CARISMI 372.
CARLO MAGNO 351.
CARTESIO 139, 166, 638.
CASEL 678.
CASPAR 469.
CASSIODORO 99.
CATARI 569, 621, 689, 735, 796, 806.
CATECUMENI non membri della Chiesa 522, 526.
CATTOLICITÀ DELLA CHIESA 515 seg.
CAUSALITÀ dei Sacramenti 553 seg.
CAUSALITÀ, principio 31.
CAVALLERA 793.
CELESTINO I 485.
CELESTIO 373.
CELSO 260, 345.
CENSURE TEOLOGICHE 23 seg.
CERINTIANI 600.
CERINTO 88, 219, 345.
« CERTITUDO FIDEI » 44.
CESARIO DI ARLES 374, 738, 785, 798.
CHEMNITZ 644.
CHIESA, concetto 452; divisione 454; definizione del card. Bellarmino e del Möhler 455; fondazione 456; fine 459; società soprannaturale e spirituale 461; società perfetta 462; costituzione gerarchica 463; primato di Pietro 468; primato dei Papi 473; natura del primato 478; primato dottrinale 481; i Vescovi 486; Cristo e la Chiesa 456, 490; lo Spirito Santo e la Chiesa 494; indefettibilità 497; infallibilità 500; visibilità 505; unità 508; santità 511; cattolicità 515; apostolicità 518; appartenenza alla Chiesa 520; necessità 524; comunione dei Santi 527.
CHIESA DEL DIRITTO 464.
CHIESA DELL'AMORE 464.
CHIESA GRECO-ORTODOSSA, processione dello Spirito Santo 110; primato 456,

469; numero dei Sacramenti 566; battesimo per infusione 589; ripetizione della cresima 613; ministro della cresima 615; transustanziazione 632; epiclesi 651; confessione 713; unzione degli infermi 738, 742; matrimonio 764, 767, 772; stato intermedio tra morte e resurrezione 785; purgatorio 796.
CHILIASMO 783.
CIENFUEGOS 648, 677.
CIPRIANO 66, 105, 188, 385, 459, 472, 477, 484, 501, 511, 517, 519, 522, 526, 533, 535, 540, 572, 588, 592, 597, 599, 602, 606, 608, 610, 612, 613, 616, 629, 643, 655, 661, 666, 669, 670, 673, 681, 686, 696, 697, 699, 714, 726, 730, 751, 782, 785, 798.
CIRCONCISIONE 579, 585, 601.
CIRILLO DI ALESSANDRIA 107, 113, 175, 227, 245, 246, 249, 256, 258, 267, 281, 287, 293, 309, 312, 317, 333, 344, 364, 428, 613, 625, 629, 635, 640, 643, 654.
CIRILLO DI GERUSALEMME 258, 320, 472, 517, 540, 558, 560, 588, 607, 608, 609, 613, 617, 629, 635, 645, 654, 670, 682.
CIRILLO LUKARIS 566, 632.
CLAUDIO (Imperatore) 216.
CLEMENTE III 770.
CLEMENTE VI 258, 319, 524, 532, 731.
CLEMENTE XI 376, 391, 514.
CLEMENTE ALESSANDRINO 30, 184, 206, 314, 348, 472, 475, 628, 695, 699, 768.
CLEMENTE DI ROMA 66, 70, 80, 106, 237, 243, 311, 318, 321, 459, 467, 475, 531, 532, 669, 693, 707, 808.
COLLERA DIVINA 77.
COLLIRIDIANI 364.
COLOMBANO (San) 716, 719.
COMMUNICATIO IDIOMATUM 248, 272.
COMUNIONE DEI SANTI 451, 527, 657, 730.
COMUNIONE SOTTO UNA SPECIE 640, 659.
COMUNITÀ DELLA CHIESA 520.
CONCILIARISMO 478, 485.
CONCILIO ECUMENICO (GENERALE) 13, 22, 480, 485, 504.
CONCLUSIONI TEOLOGICHE 20, 502.
CONCUPISCENZA, immunità dei progenitori 178; concupiscenza e peccato originale 185, 189, 192; conseguenza del peccato 194; immunità di Cristo 287; di Maria 342; nei rigenerati 194, 593.
« CONCURSUS DIVINUS » 151, 377.
CONFESSIONE, istituzione divina e necessità 712; oggetto 715; confessione dei peccati veniali 716; con-

fessione ai diaconi ed ai laici 726.
CONGREGAZIONI ROMANE 23.
CONGRUISMO 417.
CONOSCENZA di Dio 67; di Cristo 275; degli Angeli 202; dei cuori 70.
CONOSCIBILITÀ DI DIO 27, 195, 391; naturale 27, 35; soprannaturale: immediata 39, oggetto di fede 34, 44.
CONSERVAZIONE DEL MONDO 149, 228.
CONSUSTANZIAZIONE 622, 631, 635.
CONTARINI 217.
CONTRIZIONE, concetto 703; proprietà 704; divisione 704; contritio 705; attritio 708.
CONTRIZIONISMO 710.
COOPERAZIONE DIVINA 150, 377.
CORNELIO centurione 472.
CORNELIO PAPA 485, 573, 606, 616, 747, 751.
CORPO DELL'UOMO, origine 161 seg.; elementi essenziali della natura umana 165; corpo ed anima 166, 242; doni soprannaturali 176 seg.; ferita in seguito al peccato 184, 195; resurrezione 656, 806; glorificazione 810.
CORPO DI CRISTO mistico 291, 453, 464, 513, 520, 530, 593, 654, 658; storico 454, 622; sacramentale 455, 622.
CORRADO DI GELNHAUSEN 486.
CORREDENTRICE 359.
CORTEGGIO DELLA GRAZIA 435.
COSMAS VESTITOR 355.
COSTITUZIONE DELLA CHIESA 466, vedi Gerarchia.
COSTITUZIONI APOSTOLICHE 616, 643, 661, 758, 760.
COUCHOUD 215.
CREAZIONE, dogma 133; verità di ragione 136; idea divina del mondo 136; motivo e fine 137; trinità e creazione 140; libertà 142; temporalità 144; incomunicabilità 147.
CREAZIONISMO 171.
CRESIMA, concetto 603; sacramentalità 603; materia 607; forma 610; grazia 611; carattere 613; necessità 614; ministro 615; ministro straordinario 616; soggetto 618; ripetizione 618.
CRESIMA DI DESIDERIO 615.
CRIPTOCALVINISTI 622, 644.
CRISTO, esistenza storica 215; vera divinità 218; vera umanità 239; unione delle due nature 245 (vedi Unione ipostatica); unità della persona 245; dualità delle nature 250; due volontà 252; figliolanza divina e naturale 265; adorazione 267, 644; communicatio idiomatum 248, 272; pericoresi 274; visione immediata di Dio 275; scienza infusa 283; scienza acqui-

sita 284; esenzione dal peccato ed impeccabilità 286; santità e pienezza di grazia 289; potenza 292; passibilità 294; opera di Cristo (vedi Redenzione); Cristo e la Chiesa 456, 490; Cristo e i Sacramenti 561, 570.
CRITICISMO DI KANT 32.
CRUSIUS 566.
CULLMANN 469.
CULTI MISTERICI 562.

D

DAMASO 90, 93, 242, 477, 484.
DANIELE 536, 786, 806.
DAVIDE 221, 236, 244, 256, 298, 308, 498, 718, 766.
DECENZIO DI GUBBIO 737.
DECIO Imperatore 695.
DECISIONI EX CATHEDRA 13, 23, 481, 503.
DEISMO 149, 151.
DEMIURGO 147.
DEMONI creati buoni da Dio 205; caduta e riprovazione 206; seduzione al peccato 183, 195; causa del male fisico 210; ossessione 210.
DEMONIO creato buono da Dio 205; prova e riprovazione 205, 206; dominio sugli uomini 185, 194, 210, 302, 315; diritto formale di proprietà 316; seduzione al peccato 183, 194, 305; vittoria di Cristo 207, 305, 339, 354; anticristo strumento di Satana 804.
DÉODAT DE BASLY 286.
DESIDERIO (VOTUM) di appartenere alla Chiesa 525; del sacramento 569, 571, 707; del battesimo 525, 596; della cresima 615; dell'Eucarestia 658; della penitenza 688, 707, 725, 727.
DIACONESSE 760.
DIACONO titolare di ufficio ecclesiastico 465; ministro del battesimo 598; dell'Eucarestia 660; confessione al diacono 726; istituzione 740, 750; ordinazione 750.
DICHIARAZIONE, teoria della 698, 699, 721.
DIDACHÈ 98, 105, 235, 531, 586, 588, 589, 655, 661, 663, 669, 691, 714, 802, 804.
DIDASCALIA 616.
DIDIMO DI ALESSANDRIA 113, 169, 206, 782, 795.
DIECKMANN 523.
DIEKAMP 680.
DIEKHOFF 709.
DIERINGER 84.
DIFETTI CORPORALI DI CRISTO 294.
DIGIUNO 663.
DIODORO DI TARSO 245.
DIONIGI DI CORINTO 475, 693, 699.
DIONIGI IL CERTOSINO 361.
DIONIGI IL GRANDE 89, 92, 107, 485.
DIONIGI PETAVIO 607.

DIONISIO Papa 89, 92, 106, 485.
DIOSCORO DI ALESSANDRIA 250.
DIO UNO 27-31; esistenza 27 seg.; conoscibilità naturale 27 seg.; dimostrabilità 30; oggetto di fede 34; essenza di Dio 35; conoscenza naturale 35; conoscenza soprannaturale nell'altra vita 39; conoscenza soprannaturale per mezzo della fede 44; nomi di Dio 45; essenza fisica e metafisica di Dio 47; attributi di Dio 50; attributi ed essenza 51; attributi dell'essere divino 53; perfezione 53; infinità 54; semplicità 55; unicità 57; verità 58; bontà 60; bellezza 61; immutabilità 62; eternità 63; immensità e onnipresenza 64; attributi dell'attività divina 67; conoscenza 67; volontà 76; necessità e libertà 79; onnipotenza 80; sovranità assoluta 81; giustizia 82; misericordia 84.
DISCESA DI CRISTO AGLI INFERI 324 seg.
DISPOSIZIONE alla grazia prima 396; alla giustificazione 422; a ricevere i sacramenti 549, 556, 663.
DIVINITÀ DI CRISTO 218.
DOCETISMO 239, 284, 294, 620, 627.
DOGMA, nozione 13; concezione protestante e modernistica 14; divisione 15; sviluppo 16.
DOGMATICA 11.
DOLORE oggetto del volere divino 78; immunità nello stato di natura 179; in Paradiso 787; conseguenza del peccato 179, 184, 194; conciliabilità con la visione beatifica di Cristo 278; impassibilità del corpo risorto 811.
DONATISMO 514, 572, 576, 689, 696.
DONI DELL'INTEGRITÀ 177, 181, 185, 194.
DONI DELLO SPIRITO SANTO 290, 437, 442, 556, 591, 611.
DOSITEO DI GERUSALEMME 566, 632, 713, 796.
DOTAZIONE DI GRAZIA dei progenitori 177, 185; degli angeli 202; di Cristo 289, 491; di Maria 334, 342, 354; dei giusti 426.
DREWS 215.
DUALISMO GNOSTICO-MANICHEO 57, 133, 154, 170, 239.
DUNS SCOTO 202, 286, 299, 341, 372, 562, 648, 677, 686, 727, 749, 759.
DURANDO DI S. PORCIANO 148, 151, 266, 559.
DURANDO DI TROARN 621.

E

EADMERO 341.
EBEDJESU 567.

EBIONITI 88, 219, 345, 651.
ECK 675.
ECKHART 145.
ECOLAMPADIO 622 seg.
EDOARDO VI 754.
EFREM IL SIRO 340, 344, 351, 358, 364.
EGESIPPO 476.
EIGILO DI PRÜM 621.
EISLER 217.
ELERT 15.
ELEUTERIO Papa 468.
ELIA 221, 329, 537, 781, 803.
ELIPANDO DI TOLEDO 265.
ELISABETTA madre di Giovanni Battista 364.
ELISEO 537.
ELVIDIO 349.
EMANATISMO 170.
ENCRATITI 651.
ENOCH 329, 780.
ENOTEISMO 58.
ENRICIANI 621.
ENRICO DI LANGESTEIN 486.
ENRICO DI SUSA 773.
EPICLESI 636, 651.
EPIFANIO DI SALAMINA 113, 244, 333, 350, 351, 362, 364, 517, 757, 760, 768, 809.
EPISCOPALISMO 478.
EPISCOPATO monarchico 467.
ERASMO DI ROTTERDAM 188, 602.
ERESIA 12, 24, 509, 522, 526, 572, 757, 766.
ERMA (pastore di) 58, 65, 135, 211, 586, 592, 595, 693, 694, 699, 768.
ESCATOLOGIA, morte 779; giudizio particolare 783; paradiso 785; inferno 791; purgatorio 796; ritorno di Cristo 801; resurrezione 806; giudizio universale 812; fine del mondo 815.
ESENZIONE DALL'ERRORE della Scrittura 157; di Cristo 282.
ESENZIONE DAL PECCATO di Dio 86; di Cristo 286; di Maria 343.
ESICASTI 51.
ESICHIO DI GERUSALEMME 295.
ESISTENZA DI DIO conoscibilità naturale 27, 195, 390; oggetto di fede 34.
ESSENZA DI DIO fisica 47; metafisica 47.
ESTER 532.
ESTIO 608, 771.
ETERIO DI OSMA 265.
ETERNITÀ DI DIO 63; della creazione 145; della pena dell'inferno 83, 206, 321, 776.
EUCARESTIA, nozione 619; presenza reale 620; eresie 620; promessa 624; istituzione 625; testimonianza della tradizione 627; transustanziazione 631; teoria dell'adduzione 634; teoria della riproduzione 634; specie 637; totalità della presenza 639; permanenza 642; adorazione 644; carattere misterioso 645; permanenza degli accidenti 646; modo di esistere del corpo di Cristo 647; mul-

tilocazione 648; sacramentalità 649; materia 650; forma 651; consecrazione per contatto 653; effetti 654; necessità 657; comunione sotto una sola specie 659; ministro 660; soggetto 661; carattere sacrificale 664 (vedi Messa).
EUGENIO III 51, 91.
EUGENIO IV 521, 769.
EULOGIO DI ALESSANDRIA 282.
EUNOMIANI 40, 52.
EUNOMIO 38, 40, 349.
EUSEBIO DI CESAREA 201, 333, 475, 476, 477, 574, 606, 693, 747, 815.
EUTICHE 250, 474, 484.
EVA 163, 184, 192, 338, 354, 359, 362. Cfr. anche Progenitori.
EVAGRIO PONTICO 169, 206, 795.
EVOLUZIONISMO 160 seg.
EYBEL 479.
EZECHIELE 167, 348, 806.

F

FABIO DI ANTIOCHIA 747.
« FACIENTI QUOD IN SE EST... » 398.
FACTA DOGMATICA 21, 502.
FALCONILLA 540.
FARVACQUES 590.
FATALISMO 79, 153, 385.
FATO 155.
FAUSTO DI RIEZ 374, 530.
FEBRONIANI 469, 478.
FEBRONIO 479, vedi Hontheim.
FEDE, assenso 14 (vedi Fides); opera della grazia 384; inizio della salvezza 404, 423; condizione della giustificazione 421, 423; fede fiduciale 419, 423, 441; fede dogmatica 423; virtù teologica 435, 442; unità della fede 509; fede e sacramento 550; fede e battesimo 601.
FEDE FIDUCIALE 419, 423, 441, 546, 549, 601, 689.
FEDELTÀ DI DIO 86.
FELICE DI URGEL 265.
FÉNELON 706.
FERITA della natura 195.
FERITE del corpo 195; dell'anima 195, 395.
FERRANDO 277.
FIDES divina et catholica 13, 22; divina 14; explicita 16; implicita 16; ecclesiastica 22; definita 22.
FIGLIOLANZA DIVINA 433.
FIGLIOLANZA DIVINA DI CRISTO 100, 109, 218, 224, 227, 236, 265.
FILASTRIO 725.
FILIPPO D'ASSIA 765.
FILIPPO diacono 465, 598.
FILIPPO DI HARVENGT 295.
FILIPPO IL CANCELLIERE 573.
FILIPPO legato pontificio 474, 477.
FILONE 96, 666.
FINE DEL MONDO 282, 330, 816.

FIRMILIANO DI CESAREA 477, 572, 608, 616.
FLAVIANO DI COSTANTINOPOLI 251, 347.
FLAVIO GIUSEPPE 216.
FORMA DI CONSECRAZIONE 652.
FOTINO 89, 505.
FOZIO 110, 282, 566.
FRANCESCANI SPIRITUALI 498.
FRANCESCO DI SALES 407.
FRANZELIN 523, 634, 648, 677.
FRATICELLI 571.
FROGET 435.
FROHSCHAMMER 148.
FULGENZIO 93, 99, 123, 277, 374, 447, 526, 782.

G

GABRIELE arcangelo 308, 345, 498.
GAETANO 163, 197, 556, 650, 685, 732.
GAIO 475.
GALLICANI 469, 478, 482, 486, 772.
GALTIER 435, 733, 734, 746.
GARDEIL 14, 435.
GELASIO I 636.
GENERAZIONE divina 109, 114; e peccato originale 192.
GENERAZIONISMO 170.
GERARCHIA, origine divina 463, 744; continuazione 466.
GEREMIA 326, 530, 535.
GEREMIA II DI COSTANTINOPOLI 566.
GERHARD 644.
GERMANO DI COSTANTINOPOLI 355, 362, 539.
GEROLAMO 56, 151, 172, 188, 208, 296, 348, 350, 351, 359, 364, 374, 440, 442, 446, 450, 477, 484, 511, 526, 535, 536, 537, 599, 607, 608, 616, 666, 723, 725, 749, 757, 762, 768, 782, 785, 790, 809, 815.
GERSON, vedi Giovanni Gerson.
GIACOBBE 46, 308, 498.
GIACOBBE padre di San Giuseppe 346.
GIACOMO DI VITERBO 477, 479.
GIACOMO IL MAGGIORE 469.
GIACOMO IL MINORE 217, 425, 531, 735.
GIACOMO (Protovangelo di) 341, 348.
GIAIRO 470.
GIANSENIO 182, 376, 413.
GIANSENISMO 186, 189, 270, 376, 390, 400, 403, 413, 498, 662, 710.
GIHR 648, 680.
GILBERTO DI POITIERS 51, 91, 119, 264, 565.
GIOACHINO DA FIORE 91, 93, 108, 499.
GIOBBE 533, 807.
GIOBERTI 36.
GIOELE 815.
GIONA padre di San Pietro 470.
GIONA profeta 221, 324.
GIOVANNI BATTISTA 221, 312, 584, 589, 803.

GIOVANNI CASSIANO 211, 245, 374.
GIOVANNI CRISOSTOMO 29, 38, 40, 43, 154, 188, 248, 320, 344, 385, 404, 432, 436, 442, 540, 551, 616, 625, 629, 635, 652, 653, 654, 655, 671, 696, 697, 700, 709, 785.
GIOVANNI DAMASCENO 30, 31, 38, 45, 49, 54, 58, 113, 122, 124, 167, 177, 202, 203, 254, 269, 274, 296, 329, 334, 348, 350, 355, 356, 400, 538, 539, 629, 635, 636, 637, 653, 725, 764.
GIOVANNI DI GERUSALEMME 607.
GIOVANNI DI JANDUN 469, 485.
GIOVANNI DI MANTOVA 640.
GIOVANNI DI NAPOLI 477, 810.
GIOVANNI DI TOMASO 556.
GIOVANNI DI TORQUEMADA 769.
GIOVANNI EVANGELISTA passim.
GIOVANNI FILOPONO 91.
GIOVANNI GERSON 486.
GIOVANNI MANDAKUNI 738.
GIOVANNI QUIDORT 477.
GIOVANNI SCOTO ERIUGENA 620.
GIOVANNI XXII 485, 784.
GIOVIANO IMPERATORE 250.
GIOVINIANO 347, 442, 449, 764, 790.
GIUDA 441, 570, 784.
GIUDA MACCABEO 535, 797.
GIUDIZIO particolare 783; universale 223, 228, 282, 812.
GIULIANO APOSTATA 345.
GIULIANO DI ALICARNASSO 294.
GIULIANO DI ECLANO 188, 373.
GIUSEPPE FLAVIO, vedi Flavio Giuseppe.
GIUSEPPE padre putativo di Gesù 346.
GIUSEPPE Patriarca 154, 537.
GIUSEPPINISTI 772.
GIUSTIFICAZIONE, concetto 418, 591; cause 421; preparazione 422; fede e giustificazione 423; grazia giustificante 426; effetto del battesimo 591.
GIUSTINA 364.
GIUSTINIANO Imperatore 760.
GIUSTINO MARTIRE 30, 105, 106, 109, 206, 209, 217, 224, 238 239, 306, 309, 326, 340, 347, 354, 445, 467, 513, 531, 532, 580, 586, 588, 589, 592, 602, 627, 643, 651, 652, 660, 663, 667, 670, 673, 681, 693, 768, 783, 784, 792, 794, 808, 809, 814.
GIUSTIZIA DI DIO 82, 169, 514.
GIUSTIZIA DISTRIBUTIVA 83.
GLORIFICAZIONE DI CRISTO 327, 329.
GNOSTICISMO 79, 133, 147, 165, 185, 240, 256, 519, 620, 628, 657, 762, 781, 806.

GOFFREDO DI POITIERS 573.
GOFFREDO DI VENDÔME 743.
GONET 772.
GOTTSCHALK (monaco) 410, 621.
GRADI DI CERTEZZA TEOLOGICA 22.
GRATIA sufficiens 373, 401, 412, 415; vere et mere sufficiens 414; efficax 373, 412, 415.
GRAZIA, concetto 370; cause 371; divisione 371; eresie 373; grazia attuale 377; illuminante e fortificante 377; preveniente e cooperante 379; essenza 381; necessità 382; capacità della natura senza la grazia 390; limiti della capacità 394; gratuità 395; universalità 399; predestinazione 405; riprovazione 410; grazia e libertà 412; grazia abituale e processo di giustificazione 418 (vedi Giustificazione); grazia santificante 426 (vedi); grazia e gloria 431.
GRAZIA DELLA PERSEVERANZA 374, 387, 450.
GRAZIA SANTIFICANTE, concetto 373; essenza 426; effetti formali 431; corteggio 435; proprietà 439; aumento per mezzo di opere buone 439, 448; effetto dei Sacramenti 555, 591, 611, 654, 722, 739, 754, 772.
GRAZIANO canonista 614, 712, 770, 773.
GREGORIO VII 621.
GREGORIO XV 342.
GREGORIO XVI 32.
GREGORIO DI TOURS 355.
GREGORIO DI VALENCIA 608.
GREGORIO MAGNO 17, 199, 201, 206, 282, 381, 454, 504, 543, 580, 588, 617, 724, 758, 793, 797.
GREGORIO NAZIANZENO 49, 107, 124, 170, 188, 197, 201, 243, 249, 274, 281, 289, 333, 364, 385, 602, 676, 725. Cfr. anche Cappadoci.
GREGORIO NISSENO 38, 40, 55, 72, 107, 139, 154, 166, 169, 170, 206, 211, 243, 635, 640, 746, 762, 782, 793, 795, 808. Cfr. anche Cappadoci.
GREGORIO PALAMAS 51.
GREGORIO TAUMATURGO 105, 208.
GROPPER 422.
GUGLIELMO DI AUXERRE 573.
GUGLIELMO DI OCKAM 31, 485.
GUGLIELMO DI WARE 341.
GUITMONDO DI AVERSA 621, 631.
GÜNTHER 16, 91, 125, 129, 139, 141, 165, 246, 276.

H

HABERT 417.
HAECKEL 160.
HARNAK 16, 33, 92, 219, 347, 584, 603, 651, 669, 709.
HARTMANN 144.

HAUBST 285.
HEGEL 129.
HEIM 469.
HEINISCH 95, 807.
HERMANN 295, 773.
HERMES 83, 139, 142.
HOBERG 163.
HOMPEL TEN 679.
HONTHEIM 469, vedi Febronio.
HUME 31.
HUMMELAUER 163.
HUSS 410, 469, 506, 571, 689.

I

ICONOCLASTIA 538.
IDEA DIVINA DEL MONDO 136.
IDEA INNATA DI DIO 30.
IDEE DIVINE 74, 136.
IGNAZIO DI ANTIOCHIA 106, 115, 238, 239, 241, 243, 244, 249, 259, 273, 306, 311, 326, 333, 347, 348, 445, 467, 475, 476, 484, 488, 499, 517, 531, 533, 598, 620, 627, 657, 669, 693, 763, 792, 794.
IGNORANZA DEL GIORNO DEL GIUDIZIO 282, 804.
IGNORANZA INVINCIBILE 525.
ILARIO DI POITIERS 49, 107, 126, 188, 257, 266, 295, 323, 629, 784.
ILEMORFISMO 167.
IMMACOLATA CONCEZIONE 337 seg.
IMMAGINE DI DIO 141, 162, 176.
IMMANENTISMO 34, 174.
IMMATERIALITÀ di Dio 56; della natura angelica 200; del'anima 168.
IMMENSITÀ DI DIO 66.
IMMORTALITÀ dell'anima 167; del corpo 178, 809.
IMMUTABILITÀ di Dio 62, 260; della provvidenza 155; della predestinazione 409; della riprovazione 412.
IMPANAZIONE (dottrina dell') 631.
IMPECCABILITÀ di Dio 86; di Cristo 286; di Maria 342; dei beati 790.
IMPENITENZA 698.
INABITAZIONE di Dio 66, 434; dello Spirito Santo 434; del Padre e del Figlio 434.
INCARNAZIONE, fine 297; fine ulteriore 298; necessità e libertà 302 seg.
INCERTEZZA della predestinazione 409; della riprovazione 411; dello stato di grazia 439.
INCMARO DI REIMS 620.
INDAGINE TEOLOGICA SULLA GRAZIA 415 seg.
INDEFETTIBILITÀ DELLA CHIESA 497.
INDIFFERENTISMO 322.
INDULGENZA 532, 539, 728.
INEGUAGLIANZA della grazia 439; della beatitudine 790; della pena dell'inferno 795.
INFALLIBILITÀ del Papa 481; della Chiesa 500.
INFEDELI, possibilità di compiere azioni moralmente

buone 392; grazia sufficiente 393.
INFERNO 197, 206, 410, 543, 791, 812.
INFINITÀ DI DIO 54, 263.
INFLUSSI STORICI 56, 201, 374, 790.
INNOCENZO I 188, 485, 607, 609, 616, 737, 743.
INNOCENZO III 197, 524, 559, 571, 576, 580, 632, 651, 652, 769.
INNOCENZO VIII 759.
INNOCENZO X 320, 376, 413, 446, 472.
INNOCENZO XI 404.
INTENZIONE 573, 576, 598, 652, 722, 743, 757, 760, 772.
INTERCESSIONE di Cristo 330, 356, 494; di Maria 356; dei Santi 534, 541, 680; dei fedeli per i viventi 529; e per i defunti 529, 539, 795; delle anime purganti 541; della Chiesa 582.
INTOLLERANZA 527.
INVOCAZIONE dei Santi 534 seg.; delle anime purganti 542.
IPERDULIA 363.
IPOSTASI, concetto 120; in Dio 120; unio hypostatica 247; natura ed ipostasi 262.
IPPOLITO DI ROMA 89, 184, 238, 326, 333, 536, 590, 602, 606, 609, 616, 663, 695, 737, 739, 747, 751, 752, 757, 760, 804.
IRENEO 18, 29, 40, 54, 58, 64, 65, 83, 88, 94, 105 seg. 115, 136, 142, 145, 147, 150, 184, 188, 224, 239, 241, 309, 316, 321, 326, 329, 333, 347, 348, 359, 434, 467, 475, 476, 484, 496, 499, 507, 510, 519, 526, 580, 589, 602, 628, 651, 652, 657, 667, 669, 670, 693, 699, 714, 783, 784, 792, 794, 808, 814.
ISACCO DI NINIVE 299.
ISACCO patriarca 46, 314.
ISAIA 297, 312, 318, 333, 345, 348, 437, 533, 566, 667, 817.
ISIDORO DI SIVIGLIA 93, 545, 749.
ISPIRAZIONE 156.
ISRAELE, conversione e salvezza 516, 803.
IVO DI CHARTRES 743.

J

JACOBI 33.
JAHWÈ 46, 49, 57, 94, 134, 222, 234.
JUNGMANN 653.

K

KALT 58.
KALTHOFF 215.
KANT 31.
KARLSTADT 622.
KENOSI 232, 248.
KEPHAS 469 seg.
KLEE 30, 171, 197, 276, 793.
KYRIOS 234.

L

LAGRANGE 163.
LAMENNAIS (DE) 32.
LANFRANCO 621, 726.
LANGE 793.
LAUNOY 356, 772.
LAURENT 276.
LAZZARO 296, 782.
LEIBNIZ 143, 166.
LENNERZ 360.
LEONE I 170, 251, 254, 256, 260, 347, 472, 474, 477, 485, 551, 607, 714, 721, 726.
LEONE II 255.
LEONE IX 621.
LEONE X 729, 731.
LEONE XIII 171, 357, 358, 361, 435, 438, 459, 462, 494, 498, 505, 508, 524, 542, 754, 763, 771.
LEONZIO DI BISANZIO 262, 295.
LEPIN 679.
LEPORIO monaco 282.
LESSIO 678.
LETTERA A DIOGNETO 318, 513.
LETTERA DI BARNABA 238, 309, 313, 586, 588, 592, 814, 816.
LIBERO VOLERE 195, 412, 446.
LIBERTÀ di Dio 79; creazione 142; redenzione 303; della volontà umana 195, 412; condizione del merito 446.
LIMBO, puerorum 196; patrum 324, 326, 784.
LISTA DEI VESCOVI 519.
LOBEL 364.
LOGOS, in Filone 96; in Giovanni 101, 226.
LOISY 15 seg., 219, 276, 690.
LUCA Evangelista 85.
LUCIDO prete 410.
LUGO (DE) 14, 446, 675, 677.
LUIGI GRIGNION DE MONTFORT 362.
LUMEN GLORIAE 42, 43, 786.
LUTERO 91, 182, 307, 365, 375, 399, 412, 418, 443, 506, 514, 537, 587, 601, 622, 642, 664, 687, 709, 725, 729, 733, 762, 765, 790, 796.

M

MACEDONIANISMO 90, 93, 107, 434.
MACEDONIO DI COSTANTINOPOLI 90.
« MADRE DI DIO » 245, 332 seg.
MAESTRO SIMONE 565, 743.
MAGISTERO di Cristo 305; della Chiesa 463 seg., 500.
MAIGNAN 637.
MALACHIA 666, 669, 803.
MALE 78, 155.
MALEBRANCHE 36, 143.
MANDEI 584.
MANEGOLD 640.
MANICHEISMO 133, 144, 165, 185, 240, 385, 620, 762, 781, 806.
MANSI 732.
MARA BAR SERAPIONE 216.
MARANA THA 235, 806.
MARCELLO DI ANCIRA 258.

MARCIONE 58, 83, 239, 629.
MARCIONITI 600.
MARIA, maternità divina 331 seg.; dignità 334; pienezza di grazia 335; concezione immacolata 337 seg.; Maria-Eva 340, 354; esenzione dalla concupiscenza 342; dal peccato 343; perpetua verginità 344; morte 351; assunzione corporale 352; mediazione 357; cooperazione nell'incarnazione 358; nella redenzione 359; mediatrice di grazia 360; culto 363.
MARIA sorella di Mosè 718.
MARÍN-SOLA 14.
MARIO MERCATORE 374.
MARSILIO DI PADOVA 469, 485, 749.
MARTINO I 252, 344.
MARTINO V 759, 769.
MASSIMO CONFESSORE 252, 255.
MATERIALISMO 32, 133, 153, 198, 791, 806.
MATERNITÀ DIVINA DI MARIA 245, 331, 354, 363.
MATRIMONIO, concetto 761; origine divina 761; sacramentalità 762; fine 764; unità 765; indissolubilità 766; identità del sacramento e del contratto 770; materia e forma 771; effetti 772; ministro e soggetto 774; assistenza del sacerdote 771-774; competenza della Chiesa 775; dello stato 776.
MATRIMONIO « officium naturae » 579, 761.
MATTIA Apostolo 471.
MEDIAZIONE di Cristo 301, 357, 536; di Maria 357 seg.; dei Santi 534.
MELANTONE 552, 603, 712.
MELCHIOR CANO 279, 675, 771.
MELCHISEDEC 310, 666.
MELEZIO SYRIGO 796.
MERITO, concetto 321; di Cristo 301, 321, 421, 494; di Maria 342; dei giusti 443.
MESSA, carattere sacrificale dell'Eucarestia 664; Sacra Scrittura 665; tradizione 669; sacrificio della Messa e della Croce 672; essenza fisica 674; metafisica 676; teorie 677; effetti 680; efficacia 682; valore e frutti 684.
METEMPSICOSI 781.
METODIO DI OLIMPO 146, 808.
MICHELE CERULARIO 566.
MICHELE PALEOLOGO 240, 608.
MINUCIO FELICE 31, 66, 766.
MISERICORDIA DIVINA 84, 304.
MISSIONI DIVINE 107, 126.
MISTERO, Trinità 128; unione ipostatica 259; predestinazione 405; riprovazione 410; Eucarestia 634, 645; visione immediata di Dio 41.
MODERNISMO, dogma 15;

evoluzione del dogma 16, 498; conoscenza di Dio 33; Cristo 219, 282; resurrezione di Cristo 327; Chiesa 456; gerarchia 464, 498; primato 468; magistero della Chiesa 500; sacramenti 547, 561; battesimo 584; cresima 604; Eucarestia 623; penitenza 690; matrimonio 762.
MODO DELLA PRESENZA dinamica 66; ideale 66; sostanziale 66; circoscrittiva 648; repletiva 66; sacramentale 646 seg.
MOHLBERG 489.
MÖHLER 455, 507, 552, 793.
MOLINA 74, 416.
MOLINISMO 74, 152, 381, 399, 407, 416.
MONARCHIANISMO 88, 694.
MONDO, creazione 133 seg.; conservazione 149 seg.; governo 153; fine e rinnovamento 815.
MONISMO 133.
MONOFISISMO 250, 254, 268, 485, 567.
MONOGENISMO 163, 164.
MONOPSICHISMO 167.
MONOTEISMO 57.
MONOTELISMO 252, 485.
MONTANISMO 485, 498, 689, 694, 698, 772.
MORALITÀ NATURALE 390.
MORTE DELL'ANIMA 783.
MORTE oggetto del volere divino 78; immortalità nello stato di natura 178, 779, conseguenza del peccato 178, 185, 194, 779; morte di Cristo 294, 780; di Maria 351, 780; universalità della morte 780; eccezioni 780; conclusione del tempo del merito 780; annientata da Cristo 808.
MOSÈ 17, 42, 46, 49, 154, 221, 302, 305, 530, 533, 579, 636, 718, 767, 781.
MULTILOCAZIONE 648.
MURATORI 517.
MUSCULUS 644.

N

NAAMAN IL SIRO 585.
NATALE confessore 694.
NATURA, NATURALE, concetto 172; dell'uomo 165; degli angeli 200; scopo naturale dell'uomo 175; due nature in Cristo 250; natura e persona 262.
NECESSITÀ, concetto 567; delle libere azioni di Dio 71; dell'amore di Dio per se stesso 79; della creazione 142; della redenzione 302; della grazia 382; della Chiesa 369; dei sacramenti 567 seg.; battesimo 595; cresima 614; Eucarestia 657; penitenza 724; unzione degli infermi 741.
NECESSITÀ DELLA REDENZIONE 302, 338, 341.
NECESSITÀ PER LA SALVEZZA, della Chiesa 524; dei sacramenti 567; battesimo 595, 602, 614; cresima

614; Eucarestia 657; penitenza 724; unzione degli infermi 741.
NEMESIO DI EMESA 169.
NEOPLATONICI 38.
NERONE 216, 804.
NESTORIANESIMO 245, 251, 265, 281, 331, 485, 567.
NESTORIO 245, 272, 333, 505.
NICEFORO DI COSTANTINOPOLI 539.
NICETA DI REMESIANA 528, 530.
NICODEMO 585.
NICOLA DI AUTRECOURT 31.
NICOLÒ I 590, 599.
NICOLÒ DE' TEDESCHI 712.
NOÈ 325, 526.
NOETO DI SMIRNE 89.
NOMI DI DIO 45 seg.
NOMINALISTI 47, 52, 319, 399, 427, 448, 646.
NORIS 416.
NOVAZIANISMO 485, 514, 689, 696, 698, 772.
NOVAZIANO 105, 573, 606, 696.
NOZIONI DIVINE 122.

O

ODIO DIVINO 78.
OLIMPIO 188.
ONESIFORO 540.
ONIA 535.
ONNIPOTENZA DI DIO 80, 143, 174, 304, 348.
ONNIPRESENZA DI DIO 64.
ONNISCIENZA di Dio 70; relativa dell'anima di Cristo 281.
ONORIO I 255.
ONTOLOGISMO 36.
OPERAZIONI TEANDRICHE 254.
OPINIONI TEOLOGICHE 21.
ORDINAZIONI ANGLICANE 754.
ORDINE, concetto 744; sacramentalità 744; ordini in particolare 746; materia 750; forma 753; effetti 754; ministro 756; soggetto 760.
ORIGENE 58, 105, 145, 169, 206, 208, 238, 239, 256, 260, 273, 288, 316, 329, 333, 344, 347, 348, 349, 350, 351, 511, 513, 526, 533, 536, 602, 609, 628, 630, 652, 695, 699, 707, 714, 727, 737, 768, 781, 782, 789, 793, 794, 808, 809.
ORIGENISTI 165, 169, 185, 256, 794, 810.
ORMISDA 485.
ORNATUS ANIMAE 553.
OROSIO 374.
ORTODOSSIA E SACRAMENTO 571, 576, 598, 757.
OSBERTO DI CLARA 341.
OSEA 806.
OSSESSIONE 210.
OSTINAZIONE 79, 403, 795.
OTTATO DI MILEVI 511, 572.
OTTIMISMO 79, 143.

P

PACIANO DI BARCELLONA 696, 699.
PADRE, Dio 99, 100.
PALMIERI 523.

PANE AZIMO 650.
PANTEISMO 32, 79, 133, 170.
PAOLINO DI NOLA 542.
PAOLO IV 344, 347.
PAOLO V 342.
PAOLO VI 663.
PAOLO APOSTOLO, passim.
PAOLO DI SAMOSATA 89, 105.
PAPIA 783.
PARABOLA DEI CATTIVI VIGNAIOLI 226.
PARADISO 40, 406, 527, 532, 541, 785 seg.
PARKER 754.
PARROCO 599, 661, 774.
PARTECIPAZIONE ALLA NATURA DIVINA 429, 492, 636.
PARUSIA (v. ritorno di Cristo).
PASCASIO RADBERTO 355, 454, 620.
PASSAGLIA 434.
PASSIBILITÀ DI CRISTO 294, 492.
PECCATI CAPITALI 689, 695, 715.
PECCATO, cooperazione divina 152; peccato e progenitori 183; peccato e incarnazione 298; remissione 420.
PECCATO ORIGINALE, esistenza 185; essenza 189; propagazione 192; conseguenze 194; sorte dei bambini che muoiono in esso 196, 405; immunità di Cristo 286; di Maria 337; cancellazione 186, 578, 591, 595.
PECCATORE, possibilità di agire moralmente bene 391; grazia sufficiente per la conversione 402, membro della Chiesa 514.
PELAGIANESIMO 151, 176, 185, 193, 302, 373, 379, 383, 389, 393, 395, 406, 415, 420, 445, 485, 764, 780.
PELL 679.
PENA DELL'INFERNO, poena damni 197, 793; poena sensus 197, 793; durata eterna 85, 205, 321, 794.
PENA DEL PECCATO, remissione 592, 596, 656, 681, 683, 716, 728 (indulgenza), 740, 800.
PENITENZA, concetto 687; sacramento e virtù 687; potere della Chiesa di rimettere i peccati 688; Scrittura 690, tradizione 692; vero potere di assolvere 696; sua universalità 698; atto giudiziario dell'assoluzione 690, 702, 718, 727; sacramentalità 701; contrizione 703; perfetta 705; imperfetta 708; confessione 712; oggetto 715; soddisfazione 717; confessione extrasacramentale 719; assoluzione 720; effetti 722; ministro 725; soggetto 728.
PERFEZIONE DIVINA 53, 58, 64.
PERICORESI trinitaria 123; cristologica 229, 274.
PERSONA, concetto 120; in Dio 121; unità della per-

sona di Cristo 245; natura e persona 262.
PESCH 523, 634, 734.
PESSIMISMO 144.
PETERS 807.
PETROBRUSIANI 621.
PETTORIO 239, 630.
PEYRÈRE (DE LA) 163.
PIER DAMIANI 81.
PIETRO APOSTOLO 21, 98, 154, 209, 323, 327, 441, 458, 468 seg., 477, 481, seg., 490, 508, 518, 521, 526, 570, 598, 601, 604, 690, 789, 813.
PIETRO AUREOLI 607.
PIETRO CANISIO 362.
PIETRO CANTORE 547, 558, 773.
PIETRO capo degli apostoli e guida della Chiesa 458; suo primato giurisdizionale 468; Pietro e Paolo 472; continuità nei successori 473.
PIETRO CRISOLOGO 351, 474, 484, 707.
PIETRO D'AILLY 31, 486.
PIETRO DI OSMA 712.
PIETRO DI POITIERS 551.
PIETRO GIOVANNI OLIVI 167, 242.
PIETRO LOMBARDO 66, 91, 108, 148, 177, 204, 211, 243, 246, 295, 341, 426, 545, 562, 565, 581, 586, 610, 721, 727, 737, 743, 757, 761, 770, 773.
PIETRO MANGIATORE 632.
PIETRO MOGILAS 566, 632, 713, 785, 796.
PIETRO VENERABILE 743.
PIGHI 190, 422.
PILATO 216, 308, 461.
PIO V 182, 191, 203, 342, 356, 376, 392.
PIO VI 94, 197, 270, 463, 514, 632, 686, 716, 775, 776.
PIO IX 32, 171, 246, 337, 342, 357, 358, 462, 487, 519, 524, 763, 771, 776.
PIO X 15, 17, 30, 34, 327, 358, 360, 361, 456, 464, 584, 662, 735, 762.
PIO XI 12, 271, 308 seg., 361, 532, 557, 723, 755, 763, 764, 771, 773.
PIO XII 16, 22, 146, 162, 163, 182, 276, 289, 291, 335, 337, 343, 347, 362, 356, 357, 359, 366, 429, 435, 453, 455, 464, 489, 490, 491, 493, 494, 506, 512, 514, 520, 524, 528, 531, 552, 564, 570, 594, 612, 660, 663, 674, 716, 747, 748, 750, 751, 753, 758.
PITAGORA 781.
PLACET 463, 480.
PLATONE 8, 75, 137, 145, 165, 170, 781.
PLATONISMO 75, 137, 201, 241, 795.
PLINIO IL GIOVANE 216.
POENALITATES 195, 593, 780.
POLICARPO 105, 238, 269, 309, 311, 445, 468, 476, 517, 531, 535, 537, 602, 681, 693, 794, 814.
POLICRATE DI EFESO 476.

POLIGENISMO 163, 164, 193.
POLITEISMO 57, 189, 198.
POMPONAZZI 167.
POPOLO DI DIO 453. Cfr. Chiesa.
PORRETANI 551.
POSCHMANN 733.
POTENTIA OBOEDIENTIALIS 174, 263, 397.
POTENZA di Dio 64; degli angeli 199; di Cristo 202, 229, 292.
PRAEMOTIO PHYSICA 73, 152.
PRASSEA 89.
PREADAMITI (teoria dei) 163.
PREDESTINAZIONE 299, 400, 405.
PREDESTINAZIANISMO 400, 410.
PREDICAZIONE DEGLI IDIOMI 273.
PREESISTENZIANISMO 169, 256.
PREGHIERA 155.
PREPOSITINO 573.
PRESBITERATO 747 seg.
PRESBITERI titolari di uffici ecclesiastici 465; ministri dei sacramenti 570; battesimo 598; cresima 616; Eucarestia 660; penitenza 725; unzione degli infermi 742; ordine 758; assistenza al matrimonio 774; ammissione 745; sacramentalità 747.
PRESCIENZA DI DIO, realtà 70; mezzo 73, 415.
PRIMATO di Pietro 458; 468; dei Papi 473; natura del primato 478; primato dottrinale 481; fondamento dell'unità della Chiesa 508.
PRISCA 452.
PRISCILLIANISTI 169, 185, 240.
PRISCILLIANO 99, 169.
PROCESSIONI DIVINE 107.
PROFEZIA DELL'EMMANUELE 333, 345, 347.
PROFEZIE MESSIANICHE 95, 219.
PROGENITORI, origine 161; dotazione soprannaturale 176; peccato 183; conseguenze 184; peccato originale 185.
PROPRIETÀ DIVINE 122, 125.
PROSPERO DI AQUITANIA 374, 404, 443.
PROSTERNAZIONE (proskynesis) 222, 268.
PROTESTANTESIMO, dogma 14; sviluppo del dogma 16; Trinità 91; peccato originale 186, 189; unione ipostatica 272; scienza di Cristo 282; verginità di Maria 349; dottrina della grazia 375; giustificazione 418; merito 443; chiesa 456; primato 469; venerazione dei Santi 534; delle reliquie 537; delle immagini 538; suffragi 539; sacramenti 546, 549, 557, 561, 564, 569, 571; battesimo 595, 601; cresima 603; Eucarestia 622, 640, 656, 659; messa 664; penitenza 688, 692, 696, 699, 712, 717, 721, 725; unzio-

ne degli infermi 735, 742; ordine 744, 749; matrimonio 762, 775; purgatorio 796.
PROTOVANGELO (Gen. 3. 15 seg.) 338, 353.
PROVA DELL'ESISTENZA DI DIO 30 seg.
PROVVIDENZA DIVINA 75, 153 seg.
PSEUDO AGOSTINO 354, 430.
PSEUDO CIPRIANO 614, 616.
PSEUDO CLEMENTE 454, 782, 809, 814.
PSEUDO CRISOSTOMO 637.
PSEUDO DIONIGI 37, 38, 45, 54, 199, 254, 430, 559, 607, 609.
PSEUDO EUSEBIO DI EMESA 635, 641, 652.
PSEUDO FULGENZIO 613.
PSEUDO GEROLAMO 355.
PSEUDO MELCHIADE 614.
PSEUDO MODESTO DI GERUSALEMME 355.
PSEUDO PIETRO DI POITIERS 551.
PURGATORIO 527, 539, 732, 796.

Q

QUESNEL 176, 375, 381, 498, 514.
QUESTIONE DI ONORIO 255.

R

RABANO MAURO 620.
RAHNER 164, 279 seg., 746.
RAPPORTI CON LA SEDE APOSTOLICA 462, 480.
RATRAMNO DI CORBIA 355, 454, 620.
RAZIONALISMO 176, 198, 219, 302, 309, 324, 327, 329, 345, 347, 376, 383, 584, 626, 806.
RECURSUS AB ABUSU 463.
REDENZIONE, concetto 300; oggettiva e soggettiva 300, 359, 369, 494; possibilità 301; necessità da parte dell'uomo 302; libertà da parte di Dio 303; triplice funzione di Cristo 305, 307, 309; sacrificio della croce 312; riscatto e riconciliazione 314; soddisfazione vicaria 317; merito 321; esaltazione di Cristo 324 seg.
REGALITÀ di Cristo 307; della Chiesa 463.
REGOLE DI FEDE 10, 105, 511.
REITZENSTEIN 584.
RELATIVISMO DOGMATICO 16.
RELAZIONI DIVINE 118.
RESURREZIONE di Cristo 325, 326, 805; dei morti 656, 806.
RETICIO DI AUTUN 188.
REVIVISCENZA dei sacramenti 554, 578, 741, 775; dei meriti 723; dei peccati 724.
RICAPITOLAZIONE, teoria 216.
RICCARDO DI SAN VITTORE 11, 129.
RICHER 469.
RICONCILIAZIONE 301, 314.
RIFORMATORI 186, 189, 375, 390, 412, 419, 422, 439,

443, 456, 463, 498, 500, 534, 539, 546, 549, 557, 561, 564, 569, 571, 585, 595, 601, 603, 622, 640, 656, 659, 664, 688, 691, 696, 699, 712, 717, 721, 735, 742, 744, 749, 762, 775, 796.
RINNOVAMENTO DEL MONDO 794, 817.
RIORDINAZIONI 757.
RIPALDA 430.
RIPROVAZIONE 400, 410.
RISCATTO 301, 314.
RITORNO di Cristo 282, 330, 801; di Elia 780, 803; di Enoch 780.
RITSCHL 33.
RIVELAZIONE immediata (formale) 13; mediata (virtuale) 14, 20; concezione protestante e modernista 14 seg.; chiusa con gli apostoli 17; necessità assoluta 175; necessità morale 393.
RIVELAZIONE PRIMORDIALE 31.
ROBERTO PULLUS 575.
ROLANDO 562, 565, 575, 586, 605, 632 (vedi Alessandro III).
ROSMINI 142, 171.
ROSSELLINO DI COMPIÈGNE 91, 264.
RUPERT 299.

S

SABELLIANISMO 89, 92, 93, 107.
SABELLIO 89, 104, 485.
SACERDOZIO di Cristo 309; della Chiesa 463.
SACRAMENTALI 581.
SACRAMENTI, parola e concetto 544; definizioni 545 seg.; materia e forma 547; sacramentum - res sacramenti 548 seg., 579; efficacia oggettiva 549; ex opere operato 551; effetti 555; grazia 555; carattere 557; istituzione 561; sostanza 563; numero 564; necessità 567; ministro 570; soggetto 575; sacramenti precristiani 579.
SACRAMENTUM NATURAE 579.
SACRIFICIO, concetto 311; della croce 312; della Messa 664; celeste di Cristo 679.
SACRILEGIO 572 663.
SADDUCEI 198, 806.
SAGUENS 638.
SALOMONE 221, 326, 348.
SALVIANO 154.
SAMUELE 530.
SANGUE DI CRISTO 258, 319, 321, 490.
SANTIFICAZIONE 419, 431.
SANTITÀ di Dio 86, 420, 799; di Cristo 289; della Chiesa 511.
SAPIENZA divina 74, 95, 150, 169, 304; teologia quale sapienza 10.
SATANA (vedi Demonio).
SATISPASSIONE 800.
SAUL 766.
SAULO 493.
SCETTICISMO 32.

SCHEEBEN 12, 45, 92, 211, 362, 434, 677.
SCHELL 197, 276, 653, 794.
SCHLEIERMACHER 33.
SCHMID 221.
SCHOPENHAUER 144.
SCIENTIA MEDIA 72, 408, 417.
SCIENZA di Dio 68; dei progenitori 179; degli angeli 202; di Cristo 275; visione immediata di Do 276; scienza infusa 283; scienza acquisita 284; progresso della scienza 284.
SCISMA 511, 522, 523, 526, 757.
SCOMUNICA 14, 523, 700, 726, 734, 757.
SCOTISTI 14, 47, 52, 262, 266, 289, 294, 298, 319, 372, 407, 429, 552, 646, 702, 788.
SCUOLA FRANCESCANA 177, 201 (vedi Scotisti).
SEI GIORNI BIBLICI 156 seg.
SEILLER 286.
SEMIARIANESIMO 90, 107.
SEMIPELAGIANESIMO 374, 384, 387, 396, 399, 404, 406.
SEMITRADIZIONALISMO 32.
SEMPLICITÀ DI DIO 55, 62.
SERAPIONE DI THMUIS 216, 609, 671, 737.
SERGIO I 355.
SERGIO DI COSTANTINOPOLI 252.
SERIPANDO 422.
SERRY 575.
SERTILLANGES 146.
SERVO DI DIO 267.
SEVERIANI 254.
SEVERIANO DI GABALA 351.
SEVERIO BARSAUM 567.
SEVERO DI ANTIOCHIA 250.
SHEOL 168, 324, 786.
SICARDO DI CREMONA 610.
SILENTIUM OBSEQUIOSUM 23.
SILVESTRO I 609.
SILVIO 771.
SIMBOLI DI FEDE 92, 294, 511.
SIMBOLO DEL PESCE 239, 630.
SIMEONE 298.
SIMEONE DI TESSALONICA 566.
SIMMACO 346.
SIMONE DI TOURNAI 708.
SIMON PIETRO 469, 483 (vedi anche Pietro Apostolo).
SINCRETISMO 417.
SIRICIO 349.
SISTO IV 341, 733.
SOCINIANISMO 92, 186, 219.
SODDISFAZIONE, concetto 317; vicaria di Cristo 288, 295, 301, 317, 494, 731; dei fedeli 361, 532; sacramentale 717; extrasacramentale 719; tesoro della Chiesa 532, 731.
SOFRONIO 252.
SOHM 464.
SOLA FIDES, dottrina 425, 569.
SONNO PSICHICO 783.
SOPRANNATURALE, concetto 172; divisione 173; relazione tra natura e soprannaturale 174; dotazione soprannaturale dell'uomo

176; degli angeli 203; fine soprannaturale dell'uomo 175; degli angeli 203.
SOVRANITÀ ASSOLUTA DI DIO 81.
SOZZINI 92.
SPERANZA 435, 442.
SPIRAZIONE DELLO SPIRITO SANTO 110, 116.
SPIRITO SANTO, antico testamento 95; nuovo 95, 102; tradizione 105; processione dal Padre e dal Figlio 110, 116; anima della Chiesa 494; inabitazione 289, 334, 434; comunicazione 603, 611, 750; peccati contro lo Spirito Santo 698, 797.
SPIRITUALISMO PLATONICO 165, 762.
STAAB 768.
STATI DELLA NATURA UMANA 181 seg.
STATO DI NATURA 181, 186, 195.
STATO ORIGINALE 175, 181.
STATTLER 83.
STATUTI DELLA CHIESA ANTICA 751.
STAUDENMAIER 30.
STEFANO I 477, 485, 572, 599, 618.
STEFANO DI TOURNAI 590, 632.
STEFANO LANGTON 295.
STEGMÜLLER 364.
STRAUB 523.
SUAREZ 14, 200, 211, 261, 362, 372, 407, 417, 431, 436, 446, 523, 542, 549, 556, 559, 634, 648, 677, 734.
SUBORDINAZIANISMO 89, 107, 485.
SUFFRAGI per le anime nel purgatorio 539, 796; per i dannati 543.
SUHARD 158.
SVETONIO 216.
SVILUPPO DEL DOGMA, sostanziale 16; accidentale 18.

T

TACITO 216.
TAILLE (DE LA) 679.
TALMUD 217.
TAZIANO 64, 145, 184.
TECLA 540.
TEMISTIO DI ALESSANDRIA 281.
TEMPORALITÀ DEL MONDO 144.
TEODORETO DI CIRO 154, 538, 636.
TEODORO DI MOPSUESTIA 245, 287, 635.
TEODORO STUDITA 355, 539.
TEODOTO IL CONCIATORE 89.
TEODOZIONE 346.
TEOFILO DI ANTIOCHIA 29, 31, 66, 106, 136, 150, 238, 766.
TEOLOGIA, nozione 7; oggetto 7; naturale e soprannaturale 8; carattere scientifico 8; sapienza 10; scienza della fede 10; divisione 11; teologia polemica 12; scolastica 12.

TEORIA DELL'ABITO 246.
TEORIA DELL'ADDUZIONE 634.
TEORIA DELLA DISCENDENZA 160.
TEORIA DELLA RIPRODUZIONE 634.
TEOTEKNOS DI LIVIAS 355.
TERTULLIANO 18, 29, 56, 58, 62, 71, 89, 105, 106, 112, 136, 139, 170, 184, 206, 224, 239, 241, 244, 249, 251, 287, 326, 329, 340, 347, 349, 359, 424, 445, 449, 468, 472, 475, 477, 501, 511, 517, 519, 522, 523, 531, 533, 535, 540, 545, 580, 586, 588, 589, 590, 592, 593, 595, 597, 598, 602, 606, 608, 610, 612, 628, 635, 643, 652, 663, 670, 682, 686, 689, 694, 697, 699, 700, 709, 714, 747, 760, 764, 781, 783, 784, 790, 795, 798, 808, 816.
TESORO DELLA CHIESA 532, 729, 731.
THALHOFER 679.
THEOTOKOS 245, 332.
THOMASSIN 30.
TIBERIO 216.
TILLMANN 233.
TIMORE motivo di contrizione 425, 708.
TIMOTEO 401, 466, 745.
TIMOTEO DI GERUSALEMME 351.
TITO 460.
TNETOPSICHISMO 168.
TOBIA 154.
TOLETO 771.
TOMISTI 14, 47, 73, 152, 167, 262, 294, 299, 381, 407, 411, 415, 428, 446, 552, 674, 701, 788.
TOMMASO Apostolo 230.
TOMMASO (San) 7, 8, 9, 10, 12, 18, 30, 41, 44, 48, 49, 50, 53, 54, 58, 61, 66, 68, 69, 72, 75, 77, 80, 81, 84, 118, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 130, 134, 138, 142, 146, 149, 152, 153, 154, 155, 157, 170, 172, 177, 182, 189, 191, 195, 196, 197, 200, 201, 202, 204, 205, 246, 257, 259, 260, 261, 262, 267, 271, 278, 279, 280, 283, 284, 290, 292, 293, 294, 295, 302, 304, 321, 323, 326, 329, 334, 335, 336, 341, 343, 344, 353, 356, 357, 358, 382, 387, 389, 390, 394, 396, 398, 405, 406, 409, 422, 423, 428, 430, 431, 432, 438, 445, 449, 450, 451, 477, 485, 491, 493, 496, 499, 502, 511, 513, 515, 517, 519, 527, 533, 542, 543, 546, 549, 553, 554, 556, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 567, 568, 569, 573, 574, 579, 580, 581, 583, 585, 590, 593, 597, 603, 605, 607, 608, 610, 612, 613, 614, 615, 616, 618, 619, 630, 635, 638, 639, 642, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 653, 654, 655, 656, 658, 659, 661, 663, 665, 671,

675, 676, 687, 702, 705, 721, 722, 724, 727, 731, 734, 741, 747, 749, 752, 755, 757, 759, 762, 765, 766, 773, 781, 788, 793, 795, 799, 800, 808, 809, 810, 818.
TOURNELY 84, 417.
TRADIZIONALISMO 31.
TRADUCIANESIMO 170.
TRAIANO 216.
TRICOTOMISMO 166, 241.
TRIFENA 540.
TRIFONE 239.
TRINITÀ, eresie antitrinitarie 88; definizioni della Chiesa 92; vecchio testamento 94; nuovo testamento 96; formole trinitarie 96; Dio Padre 99; Dio Figlio 101; Dio Spirito Santo 102; unità della natura nelle tre persone 104; tradizione 105; processioni interne 107; generazione del Figlio 109, 114; spirazione dello Spirito Santo 110, 116; diversità della spirazione dalla generazione 117; relazioni divine 118; persone 120; proprietà e nozioni 122; pericoresi 123; unità dell'azione 124; appropriazioni 125; missioni 126; trinità e ragione 128; mistero 128; obbiezioni 129; trinità e creazione 140; trinità ed unione ipostatica 264.
TRITEISMO 91, 93, 107.
TUYAERTS 14.

U

UBAGHS 32.
UBIQUITÀ, teoria 622.
UGO DI SAN CARO 731.
UGO DI SAN VITTORE 44, 243, 254, 257, 545, 549, 562, 574, 581, 586, 590, 596, 737, 743.
UGUCCIO 610, 759.
ULPIANO 82.
UMANITÀ DI CRISTO, realtà 239, 294; integrità 241; origine adamitica 243; strumento della divinità 293; efficacia 294.
UNICITÀ di Dio 57; dell'essere in Cristo 262.
UNIONE con Dio 429; con Cristo 291, 491, 654.
UNIONE IPOSTATICA, dogma 246; prova 247; inizio 256; durata 257; assolutamente soprannaturale 259; mistero di fede 260; obbiezioni 260; relazione con la Trinità 263; conseguenze 265.
UNITÀ DELLA CHIESA 508, 515, 521, 563, 616, 655.
UNZIONE BATTESIMALE 606, 616.
UNZIONE CRESIMALE 608, 616.
UNZIONE DEGLI INFERMI, concetto 735; sacramentalità 735; materia 738; forma 739; effetti 739; necessità 741; ministro 742; soggetto 743.
UOMO, origine 161; unità del

genere umano 163; elementi essenziali 165; corpo ed anima 165; anima 167; elevazione all'ordine soprannaturale 172; dotazione soprannaturale 176; caduta 183; peccato personale 183; peccato originale 185.
URBANO II 599, 732.
USSITI 571, 615, 640, 659, 689, 735, 749, 752.
USUARDO 355.
UTRAQUISTI 640, 659.

V

VALDESI 571, 615, 660, 689, 735, 796.
VALENTINIANO II 596.
VALENTINO 239, 244.
VARRONE 8.
VÁZQUEZ 678, 772.
VECCHI CATTOLICI 469.
VENANZIO FORTUNATO 473.
VENTURA 32.
VERACITÀ DIVINA 86.
VERGINITÀ DI MARIA 344-349, 354.
VERITÀ CATTOLICHE 20, 502.
VERITÀ DI DIO 58.
VERITÀ DI RAGIONE oggetto del magistero infallibile 20, 503.
VESCOVI successori degli apostoli 466, 486; titolari dei poteri gerarchici 465; natura del potere episcopale 486; collegialità dell'episcopato 487; conferimento 488; ordinazione vescovile 748, 756; preminenza del vescovo 748, 756.
VIGILANZIO 534.
VINCENZO DI LERINO 19, 374.
VIRTÙ CARDINALI 194, 437.
VIRTÙ INFUSE 290, 377, 435, 442, 556, 591, 611.
VISIBILITÀ DELLA CHIESA 505, 514, 520, 523.
VISIONE DI DIO nell'aldilà 39, 44, 787; dell'anima di Cristo 276.
VITA DIVINA 67.
VITTORE I 89, 476, 485.
VOLONTÀ di Dio 77; perfezione 77; oggetto 78; due volontà in Cristo 250; volontà umana di Cristo 286; degli angeli 202.
VOLONTÀ SALVIFICA DI DIO 320, 399, 498, 526, 578.

Y

YSAMBERT 417.

W

WICLEFF 410, 469, 557, 571, 621, 638, 664, 689, 712, 729.
WICLEFFITI 571, 615, 689, 735, 749.
WIELAND 669.
WIKENHAUSER 96.

Z

ZEFIRINO PAPA 475, 694.
ZENO DI VERONA 350.
ZUINGLIO 365, 622.

INDICE

INTRODUZIONE ALLA DOGMATICA

Pag.

1. Nozione e oggetto della teologia 7
2. La teologia come scienza 8
3. Nozione e metodo della dogmatica 11
4. Nozione e divisione del dogma 13
5. Lo sviluppo del dogma 16
6. Le verità cattoliche 20
7. Le opinioni teologiche 21
8. I gradi di certezza teologica 22
9. Le censure teologiche 23

TRATTATO PRIMO

DIO NELL'UNITA' DELLA NATURA E NELLA TRINITA' DELLE PERSONE

I. DIO NELL'UNITA' DELLA NATURA

Sezione prima: L'esistenza di Dio.

CAPITOLO PRIMO: La conoscibilità naturale dell'esistenza di Dio.

1. La possibilità della conoscenza naturale di Dio secondo la rivelazione 27
2. La possibilità di una dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio 30
3. Errori circa la conoscibilità naturale di Dio . . 31

Pag.

CAPITOLO SECONDO: La conoscibilità soprannaturale dell'esistenza di Dio.

4. L'esistenza di Dio come oggetto di fede 34

Sezione seconda: L'essenza di Dio.

CAPITOLO PRIMO: La conoscenza dell'essenza di Dio.

5. La conoscenza naturale dell'essenza di Dio in questa vita 35
6. La conoscenza soprannaturale dell'essenza divina nell'altra vita 39
7. La conoscenza soprannaturale della natura divina per mezzo della fede 44

CAPITOLO SECONDO: La determinazione teologica dell'essenza di Dio.

8. I nomi biblici di Dio 45
9. L'essenza fisica e metafisica di Dio . . 47

Sezione terza: Gli attributi di Dio.

10. Gli attributi di Dio in generale 50

CAPITOLO PRIMO: Gli attributi dell'essere divino.

11. La perfezione assoluta di Dio 53
12. L'infinità di Dio 54
13. La semplicità di Dio 55
14. L'unicità di Dio 57
15. La verità di Dio 58
16. La bontà di Dio 60
17. L'immutabilità di Dio 62
18. L'eternità di Dio 63
19. L'immensità e l'onnipresenza di Dio 64

CAPITOLO SECONDO: Gli attributi dell'attività divina.

I. La conoscenza o scienza divina 67

20. La perfezione della conoscenza divina 67
21. Oggetto e divisione della conoscenza divina . . 69
22. Il mezzo della prescienza divina delle azioni libere delle creature ragionevoli 73
23. La scienza divina come causa delle cose . . . 74

Pag.
II. La volontà divina 76
24. La perfezione della volontà divina 76
25. L'oggetto della volontà divina 77
26. Le proprietà fisiche della volontà divina . . . 79
27. Le proprietà morali della volontà divina . . . 82

II. LA TRINITA'

Sezione prima: La formulazione dogmatica e il fondamento positivo del dogma della Trinità.

CAPITOLO PRIMO: Le eresie antitrinitarie e le definizioni della dottrina della Chiesa.
1. Le eresie 88
2. Le definizioni della Chiesa 92

CAPITOLO SECONDO: Prova della Trinità desunta dalla Scrittura e dalla Tradizione.
I. Il Vecchio Testamento 94
3. Accenni alla Trinità nel Vecchio Testamento 94
II. Il Nuovo Testamento 96
4. Le formule trinitarie 96
5. La dottrina neotestamentaria di Dio Padre . . 99
6. La dottrina neotestamentaria di Dio Figlio . . 101
7. La dottrina neotestamentaria dello Spirito Santo 102
8. La dottrina neotestamentaria dell'unità numerica della natura divina nelle tre Persone 104
III. La Tradizione 105
9. La testimonianza della Tradizione sulla Trinità di Dio 105

CAPITOLO TERZO: Il fondamento intimo della trinità delle persone.
10. Le processioni divine in generale 107
11. La processione del Figlio dal Padre per la via di generazione 109
12. La processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio per via di spirazione 110

Pag.

Sezione seconda:
La spiegazione speculativa del dogma della Trinità.

CAPITOLO PRIMO: Spiegazione speculativa delle processioni divine.

13. La generazione del Figlio dall'intelletto del Padre 114
14. La processione dello Spirito Santo dalla volontà o dal reciproco amore del Padre e del Figlio . 116
15. La diversità della spirazione dalla generazione . 117

CAPITOLO SECONDO: Le relazioni e le persone divine.

16. Le divine relazioni 118
17. Le persone divine 120
18. Le proprietà e le nozioni divine 122
19. La pericoresi trinitaria 123
20. L'unità dell'azione esterna di Dio . . . 124
21. Le appropriazioni 125
22. Le missioni divine 126

CAPITOLO TERZO: La Trinità e la ragione.

23. Il dogma della Trinità è un mistero 128

TRATTATO SECONDO

DIO CREATORE

Sezione prima: L'azione creatrice di Dio.

CAPITOLO PRIMO: L'inizio o la creazione del mondo.

1. La realtà della creazione divina del mondo . . 133
2. L'idea divina del mondo 136
3. Motivo e fine della creazione del mondo . . 137
4. Trinità e creazione 140
5. La libertà dell'azione creativa divina 142
6. Temporalità del mondo 144
7. Incomunicabilità della potenza creatrice . . 147

Pag.

CAPITOLO SECONDO: La durata o conservazione e governo del mondo.

8. La conservazione del mondo 149
9. La cooperazione divina 150
10. La provvidenza ed il governo del mondo . 153

Sezione seconda: L'opera della creazione.

CAPITOLO PRIMO: Le cose materiali.

11. I sei giorni della Bibbia 156
12. L'evoluzionismo alla luce della rivelazione . . 160

CAPITOLO SECONDO: L'uomo.

I. La natura dell'uomo 161

13. L'origine della prima coppia e l'unità del genere umano 161
14. La costituzione essenziale della natura umana . 165
15. L'origine delle singole anime umane 169

II. L'elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale . . 172

16. Il concetto di soprannaturale 172
17. Relazione fra natura e soprannaturale 174
18. La dotazione soprannaturale dei progenitori . . 176
19. I diversi stati della natura umana 181

III. Caduta dell'uomo dallo stato di giustizia originale 183

20. Il peccato personale dei progenitori 183
21. L'esistenza del peccato originale 185
22. L'essenza del peccato originale 189
23. La propagazione del peccato originale 192
24. Le conseguenze del peccato originale 194
25. La sorte dei bambini che muoiono in peccato originale 196

CAPITOLO TERZO: Gli angeli.

26. Esistenza, origine e numero degli angeli . . . 198
27. La natura degli angeli 200
28. L'elevazione soprannaturale e la prova degli angeli 203

Pag.
29. Il peccato e la riprovazione degli angeli cattivi 205
30. L'attività degli angeli buoni 207
31. L'attività degli angeli cattivi 209

TRATTATO TERZO
DIO REDENTORE

I. LA PERSONA DEL REDENTORE
(CRISTOLOGIA)

Premessa 215
1. L'esistenza storica di Gesù Cristo . . 215

Sezione prima:
Le due nature in Cristo ed il modo della loro unione.

CAPITOLO PRIMO: La vera divinità di Gesù Cristo.
2. Il dogma e le eresie 218
3. La testimonianza dell'Antico Testamento . . 219
4. La testimonianza dei vangeli sinottici 220
5. La testimonianza del vangelo di Giovanni . . 226
6. La testimonianza delle lettere di Paolo . . . 231
7. La testimonianza della tradizione della Chiesa . 237

CAPITOLO SECONDO: La vera umanità di Cristo.
8. La realtà della natura umana di Cristo . . . 239
9. L'integrità della natura umana di Cristo . . . 241
10. L'origine adamitica della natura umana di Cristo 243

CAPITOLO TERZO: L'unione delle due nature in Cristo in una sola persona.
11. L'unità della persona di Cristo 245
12. La dualità delle nature 250
13. Le due volontà o attività in Cristo 252
14. Inizio e durata dell'unione ipostatica 256

Pag.

CAPITOLO QUARTO: Spiegazione teologica dell'unione ipostatica.

15. Il carattere soprannaturale e misterioso dell'unione ipostatica 259
16. Obiezioni contro il dogma dell'unione ipostatica 260
17. Relazione dell'unione ipostatica con la Trinità . 263

CAPITOLO QUINTO: Conseguenze dogmatiche dell'unione ipostatica.

18. La figliolanza divina naturale di Gesù Cristo in quanto uomo 265
19. L'adorazione di Cristo Uomo-Dio 267
20. L'adorazione del Sacro Cuore di Gesù . . . 269
21. La comunicazione degli idiomi 272
22. La pericoresi cristologica 274

Sezione seconda:
Gli attributi della natura umana di Cristo.

CAPITOLO PRIMO: Le prerogative della natura umana di Cristo.

I. Le prerogative della conoscenza umana di Cristo . 275

23. La visione immediata di Dio 275
24. La scienza infusa 283
25. La scienza acquisita ed il progresso della scienza umana di Cristo 284

II. Le prerogative della volontà umana di Cristo o la sua santità 286

26. Esenzione dal peccato ed impeccabilità . . . 286
27. La santità e la pienezza di grazia di Cristo . 289

III. Le prerogative della potenza umana di Cristo 292

28. La potenza di Cristo 292

CAPITOLO SECONDO: I difetti o la passibilità della natura umana di Cristo.

29. La passibilità di Cristo 294

Pag.

II. L'OPERA DEL REDENTORE
(SOTERIOLOGIA)

CAPITOLO PRIMO: La Redenzione in generale.

1. Il fine dell'Incarnazione 297
2. Controversia sulla predestinazione condizionata od incondizionata dell'Incarnazione 298
3. Concetto e possibilità della Redenzione per opera di Cristo 300
4. Necessità e libertà della Redenzione 302

CAPITOLO SECONDO: L'attuazione della Redenzione.

I. L'ufficio di Cristo maestro 305
5. Il Magistero di Cristo 305

II. L'ufficio regale di Cristo . . 307
6. La regalità di Cristo 307

III. L'ufficio di Cristo sacerdote 309
7. Realtà del sacerdozio di Cristo 309
8. L'esercizio del sacerdozio o il sacrificio di Cristo 311
9. Il valore soteriologico del sacrificio di Cristo: riscatto e riconciliazione 314
10. La soddisfazione vicaria di Cristo 317
11. Il merito di Cristo 321

CAPITOLO TERZO: La gloriosa conclusione dell'opera redentrice o l'esaltazione di Cristo.

12. La discesa agli inferi 324
13. La risurrezione di Cristo 326
14. L'ascensione di Cristo al cielo 328

III. LA MADRE DEL REDENTORE
(MARIOLOGIA)

CAPITOLO PRIMO: La maternità divina di Maria.

1. La realtà della maternità divina 331
2. La dignità e la pienezza di grazia derivanti dalla maternità divina di Maria 334

Pag.

CAPITOLO SECONDO: I privilegi della Madre di Dio.

3. L'immacolata concezione di Maria 337
4. L'esenzione di Maria dalla concupiscenza e da ogni peccato personale 342
5. La perpetua verginità di Maria 344
6. L'assunzione corporale di Maria in cielo . . . 351

CAPITOLO TERZO: La cooperazione di Maria all'opera della redenzione.

7. La mediazione di Maria 357
8. Il culto di Maria 363

TRATTATO QUARTO

DIO SANTIFICATORE

I. LA GRAZIA

Introduzione: Della grazia in generale 369

1. La redenzione soggettiva in generale 369
2. Il concetto della grazia 370
3. Divisione della grazia 371
4. Le principali eresie sulla grazia 373

Sezione prima: La grazia attuale.

CAPITOLO PRIMO: La natura della grazia attuale.

5. La grazia di illuminazione e di ispirazione . . 377
6. La grazia preveniente e la grazia cooperante . 379
7. Controversia sull'essenza della grazia attuale . . 381

CAPITOLO SECONDO: La necessità della grazia attuale.

8. La necessità della grazia per gli atti dell'ordine soprannaturale 382
9. La capacità e i limiti della natura umana senza la grazia 390

Pag.

CAPITOLO TERZO: La distribuzione della grazia attuale.

10. La gratuità della grazia 395
11. L'universalità della grazia 399
12. Il mistero della predestinazione 405
13. Il mistero della riprovazione 410

CAPITOLO QUARTO: Grazia e libertà.

14. La dottrina della Chiesa 412
15. Indagine teologica 415

Sezione seconda: La grazia abituale.

CAPITOLO PRIMO: Il processo della giustificazione.

16. La giustificazione 418
17. Le cause della giustificazione 421
18. La preparazione alla giustificazione . . . 422

CAPITOLO SECONDO: Lo stato di grazia.

19. L'essenza della grazia santificante 426
20. Gli effetti formali della grazia santificante . 431
21. Il corteggio della grazia santificante . . . 435
22. Le proprietà dello stato di grazia 439

CAPITOLO TERZO: Il frutto della giustificazione o il merito.

23. La realtà del merito 443
24. Le condizioni del merito 445
25. L'oggetto del merito 448

II. LA CHIESA

CAPITOLO PRIMO: L'origine divina della Chiesa.

1. Il concetto della Chiesa 452
2. La fondazione della Chiesa per opera di Cristo 456
3. Il fine della Chiesa 459

CAPITOLO SECONDO: La costituzione della Chiesa.

4. La costituzione gerarchica della Chiesa . . 463
5. Il primato di Pietro 468

Pag.

6. Il primato di giurisdizione dei Papi 473
7. La natura del primato del Papa 478
8. Il primato dottrinale o l'infallibilità del Papa . 481
9. I vescovi 486

CAPITOLO TERZO: Le forze interiori plasmatrici della Chiesa.

10. Cristo e la Chiesa 490
11. Lo Spirito Santo e la Chiesa 494

CAPITOLO QUARTO: Le proprietà della Chiesa.

12. La indefettibilità della Chiesa 497
13. L'infallibilità della Chiesa 500
14. La visibilità della Chiesa 505
15. L'unità della Chiesa 508
16. La santità della Chiesa 511
17. La cattolicità della Chiesa 515
18. L'apostolicità della Chiesa 518

CAPITOLO QUINTO: La necessità della Chiesa.

19. L'appartenenza alla Chiesa 520
20. La necessità dell'appartenenza alla Chiesa . . 524

CAPITOLO SESTO: La comunione dei santi.

21. Concetto e realtà della comunione dei santi . 527
22. La comunione dei fedeli sulla terra 530
23. La comunione dei fedeli sulla terra con i santi del cielo 534
24. La comunione dei fedeli sulla terra e dei santi in cielo con le anime nel purgatorio 539

III. I SACRAMENTI

Sezione prima: I sacramenti in generale.

CAPITOLO PRIMO: La natura dei sacramenti.

1. Il concetto di sacramento 544
2. Le parti costitutive del segno sacramentale . . 547

Pag.

CAPITOLO SECONDO: L'efficacia e gli effetti dei sacramenti.

3. L'efficacia oggettiva dei sacramenti 549
4. Il modo con cui operano i sacramenti 552
5. Gli effetti dei sacramenti 555

CAPITOLO TERZO: L'istituzione ed il numero dei sacramenti.

6. L'istituzione dei sacramenti per opera di Cristo 561
7. Il numero settenario dei sacramenti 564
8. La necessità dei sacramenti 567

CAPITOLO QUARTO: Ministro e soggetto dei sacramenti.

9. Ministro dei sacramenti 570
10. Il soggetto dei sacramenti 575

CAPITOLO QUINTO: I sacramenti precristiani e i sacramentali.

11. I sacramenti precristiani 579
12. I sacramentali 581

Sezione seconda: I sacramenti in particolare.

I. Il battesimo 584

1. Concetto e sacramentalità del battesimo . . 584
2. Il segno esteriore del battesimo 587
3. Gli effetti del battesimo 591
4. La necessità del battesimo 595
5. Il ministro del battesimo 598
6. Soggetto del battesimo 599

II. Il sacramento della cresima 603

1. Concetto e sacramentalità della cresima . . . 603
2. Il segno esterno della cresima 607
3. Gli effetti della cresima 611
4. La necessità della cresima 614
5. Il ministro della cresima 615
6. Soggetto della cresima 618

III. L'Eucarestia 619

1. Nozione dell'Eucarestia 619

Pag.

Sezione prima: La presenza reale di Cristo nell'Eucarestia.

CAPITOLO PRIMO: Il fatto della presenza reale.

2. Le eresie 620
3. La presenza reale di Cristo secondo la testimonianza della S. Scrittura 623
4. La presenza reale secondo la testimonianza della Tradizione 627

CAPITOLO SECONDO: L'attuazione della presenza reale di Cristo o la transustanziazione.

5. Dogma e concetto della transustanziazione . . 631
6. La transustanziazione secondo la testimonianza delle fonti della fede 634
7. Le specie sacramentali 637

CAPITOLO TERZO: Il modo della presenza reale di Cristo.

8. La totalità della presenza 639
9. La permanenza della presenza reale 642
10. L'adorazione dell'Eucarestia 644

CAPITOLO QUARTO: Eucarestia e ragione.

11. Il carattere misterioso dell'Eucarestia 645
12. Apparenti contraddizioni tra la ragione ed il dogma eucaristico 646

Sezione seconda: L'Eucarestia come sacramento.

13. La sacramentalità dell'Eucarestia 649
14. Il segno esteriore dell'Eucarestia 650
15. Gli effetti dell'Eucarestia 654
16. La necessità dell'Eucarestia 657
17. Il ministro dell'Eucarestia 660
18. Soggetto dell'Eucarestia 661

Sezione terza: L'Eucarestia come sacrificio.

CAPITOLO PRIMO: La realtà del sacrificio della Messa.

19. Il carattere sacrificale dell'Eucarestia secondo la dottrina della Chiesa 664

Pag.

20. Il carattere sacrificale dell'Eucarestia secondo la Scrittura 665
21. Il carattere sacrificale dell'Eucarestia secondo la Tradizione 669

CAPITOLO SECONDO: L'essenza del sacrificio della Messa.

22. Rapporto del sacrificio della Messa con quello della croce 672
23. L'essenza fisica del sacrificio della Messa . . . 674
24. L'essenza metafisica del sacrificio della Messa . 676

CAPITOLO TERZO: Effetti ed efficacia del sacrificio della Messa.

25. Gli effetti del sacrificio della Messa 680
26. L'efficacia del sacrificio della Messa 682
27. Il valore ed i frutti del sacrificio della Messa . 684

IV. Il sacramento della penitenza 687

1. Il concetto della penitenza 687

Sezione prima: Il potere della Chiesa di rimettere i peccati.

CAPITOLO PRIMO: L'esistenza del potere di rimettere i peccati.

2. Il dogma e le eresie 688
3. La testimonianza della Scrittura 690
4. La testimonianza della Tradizione 692

CAPITOLO SECONDO: La proprietà del potere di rimettere i peccati.

5. Il potere di rimettere i peccati vero potere di assolvere 696
6. L'universalità del potere di rimettere i peccati . 698
7. La forma giudiziaria del perdono dei peccati . . 699

Sezione seconda: La remissione dei peccati come sacramento.

8. La sacramentalità della remissione dei peccati . 701

CAPITOLO PRIMO: Il segno esterno del sacramento della penitenza.

I. La contrizione 703

9. La contrizione in generale 703

Pag.

10. La contrizione perfetta 705
11. La contrizione imperfetta 708

II. La confessione dei peccati 712

12. Istituzione divina e necessità della confessione . 712
13. L'oggetto della confessione 715

III. La soddisfazione 717

14. Concetto e qualità della soddisfazione sacramentale 717

IV. L'assoluzione 720

15. L'assoluzione sacerdotale forma del sacramento della penitenza 720

CAPITOLO SECONDO: Gli effetti e la necessità del sacramento della penitenza.

16. Gli effetti del sacramento 722
17. La necessità del sacramento della penitenza . . 724

CAPITOLO TERZO: Ministro e soggetto del sacramento della penitenza.

18. Ministro del sacramento 725
19. Soggetto del sacramento della penitenza . . 728

Appendice 728

20. Le indulgenze 728

V. Il sacramento dell'unzione degli infermi 735

1. Concetto e sacramentalità dell'unzione degli infermi 735
2. Il segno esterno dell'unzione degli infermi . . . 738
3. Gli effetti dell'unzione degli infermi 739
4. La necessità dell'unzione degli infermi . . . 741
5. Il ministro dell'unzione degli infermi . . . 742
6. Soggetto dell'unzione degli infermi 743

VI. Il sacramento dell'ordine 744

1. Concetto e sacramentalità dell'ordine 744
2. Gli ordini in particolare 746

Pag.

3. Il segno esteriore del sacramento dell'ordine 750
4. Gli effetti del sacramento dell'ordine . . . 754
5. Il ministro del sacramento dell'ordine . . . 756
6. Il soggetto del sacramento dell'ordine . . . 760

VII. Il sacramento del matrimonio 761

1. Concetto, origine e sacramentalità del matrimonio 761
2. Fine e proprietà del matrimonio 764
3. Il segno esterno del sacramento del matrimonio 770
4. Gli effetti del matrimonio 772
5. Ministro e soggetto del sacramento del matrimonio 774
6. Il potere della Chiesa sul matrimonio 775

TRATTATO QUINTO

ESCATOLOGIA

CAPITOLO PRIMO: Escatologia individuale.

1. La morte 779
2. Il giudizio particolare 783
3. Il Paradiso 785
4. L'inferno 791
5. Il purgatorio 796

CAPITOLO SECONDO: L'escatologia generale.

6. Il ritorno di Cristo 801
7. La resurrezione dei corpi 806
8. Il giudizio universale 812
9. La fine e il rinnovamento del mondo . . . 815

Stampato con i tipi dello Stabilimento Grafico Marietti - Torino.